دراسة

د. حسين الهنداوي







Author: **Dr. Hussain Hindawi**

اسم المؤلف: د. حسين الهنداوي

Title: **Babylonian philosophy**

عنوان الكتاب: الفلسفة البابلية

Cover Designed by: **Majed Al-Majedy**

تصميم الغلاف: ماجد الماجدي

P.C.: **Al-Mada**

الناشر: دار المدى

First Edition: 2019

الطبعة الأولى: **2019**



للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي أبو نواس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141
Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141
www.almada-group.com email: info@almada-group.com
+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول
dar@almada-group.com
+ 961 70 15017
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار
al-madahouse@net.sy
ص.ب: 8272
+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

د. حسين الهنداوي

الفلسفة البابلية





«لا تدركه الأفهام، لا يحيط به التصوّر»

(أينوما إيليش – اللوح الأول)



المحتويات





تقديم

«بَابِلُ كَـأْسُ ذَهَـبٍ بِيَدِ الـرَّبِّ..
تُسْكِرِ كُلَّ الأَرْضِ»

• التوراة، سفر أرميا 7/ 51

هل عرف العراقيون القدماء «الفلسفة»؟ وأين وما هي منظوراتهم في المجالات الجوهرية التقليدية للفلسفة كالميتافيزيقيا والفيزيقيا والمنطق والأخلاق والسياسة؟ ومَن هم أبرز فلاسفتهم على مرِّ دولهم وأزمتهم الحضارية الطويلة نسبياً، ثمّ كيف نفهم شبه إجماع مؤرخي الفلسفة لا سيما في الغرب على الأقرار بوجود «معجزة» إغريقية في ولادة الفلسفة، واعتبار كل ذلك الفكر الضخم والعبقري والحيوي الذي سبقها مجرد «حدس أسطوري» أو «تمثلات حسّية» أو توهمات إدراكٍ مباشرٍ وتمائم وطقوس وحسب؟

هذه هي بعض الأسئلة الجوهرية التي نريد تقديم إجابة جديدة ودقيقة وموسّعة عليها لأثبات، في ما يلي من صفحات، إن البابليين امتلكوا منظومات فلسفية بالمعنى الفعلي للكلمة في عدد مهم من المجالات، وكانوا أساتذة الإغريق في مجال الفلسفة أيضاً وليس في الرياضيات والفلك والهندسة والطب والكتابة وحسب كما هو ثابت الآن، دون تضئيل عظمة دور العقل الإغريقي في إثراء وتطوير نظريات فلسفية وعلمية كثيرة سابقة عليه أو إبداع الجديد منها.

وإذ نعتقد بإمكان إطلاق نعت «فلسفة» على عدد مهم من الاستنتاجات أو المنظومات التأملية التي بلغها المفكر الرافديني القديم، فذلك لأنها تأملات عقلية مستهدفة لذاتها بغض النظر عن مفهومها الخاص عن مصدر المعرفة العقلية الذي هو الله لديها بداهة. وهي في هذا الجانب، وكأي فكر تأملي منسجم مع منطقه الخاص، لا تختلف جوهرياً عن عقلانية معظم الفلاسفة في أي ثقافة أخرى، والمثاليين منهم خاصة، إذا وضعنا مستوى تطور أدوات التعبير والمنهج جانباً. أما عن هيمنة بعدها «العرفاني» أو «الغيبي»، فهذا موجود أيضاً وبقوة في منظورات عدد مهم من الفلاسفة الإغريق اللاحقين على فلاسفة بابل كطاليس وفيثاغورس والأورفيين مثلاً وحتى سقراط وأفلاطون وإفلوطين وكذلك لدى أهم الفلاسفة السكولائيين المسيحيين (أوغسطين، توما الاكويني، انسلم..)، أو الفلاسفة اليهود (فيلون، موسى بن ميمون..)، أو المعتزلة والأشاعرة وحتى المتصوّفة من المسلمين، حيث نجد أنفسنا حيال منظومات مؤسسة على إيحاءات روحية أو إلهامات أو رؤى «قدسية» إلى هذا الحد أو ذاك، ومع ذلك تمّ الاستنتاج بأنها تنتمي موضوعياً إلى الفلسفة نظراً إلى أن جوهرها يظل في كيانه الأعظم فلسفياً بكل معنى الكلمة، برغم إغفالها أو تجنبها أن تؤسس نفسها على البرهنة العقلية المحضة أو المنهج المنطقي.

انطلاقاً من هذا التحديدات، نرى أن هناك كتابات كثيرة أو على الأقل مقتطفات ومقاطع جوهرية من ملاحم وقصائد سومرية وبابلية تنتمي بطبيعتها إلى هذا النوع من النصوص التي وجدت بأجزائها الأصلية لتعبّر، ومنذ حالتها الأولى، عن أفكار أو منظومات أو أسئلة فلسفية مستهدفة بذاتها ولذاتها بغض النظر عن أدواتها التعبيرية، ما يسمح بالقول إن هناك فلسفة بابلية وبالمعنى الفعلي وليس المجازي للمصطلح شريطة، طبعاً، أنْ نقصي أي تصور مسبق يوحي بأنها تأخذ الحالة نفسها التي للمنظومات الفلسفية الأكثر تبلوراً بصفتها هذه كالتي نعرفها لدى أفلاطون أو أرسطو أو الفارابي أو ابن رشد أو هيغل أو عمانوئيل كانت مثلاً.

فلسفة تأسيسية

فالفلسفة البابلية لم تكن فلسفة منهجية إنما تأسيسية، بمعنى إنها لم توجد انطلاقاً من تراكم مفاهيم ذهنية سابقة أو نتيجة لتضاربها، كما إنها لم تولد على يد مفكر فلسفي أو «مشائيون» أو «إخوان صفا» قاموا أو عرفوا تنظيم أفكارهم لتطرح كمنظومة موحدة ومنسجمة وكنظرية شخصية أو نخبوية، إنما انبثقت بنفسها، ككل المنظورات البابلية الأخرى، بهيئة تأملات عقلية أولى ومتصاعدة التطور عن الوجود واللاوجود، والعالمين الإلهي والطبيعي وعلاقتهما. ولا يغير من هذا الاستنتاج واقع طغيان الطابع الرمزي على صياغات تلك التأملات ما دام ذلك لا يتعلق بفلسفية أو عدم فلسفية تلك الأفكار إنما فقط بطريقة التعبير عنها.

كما لا يغير شيئاً واقع إن مفهوم «الفلسفة البابلية» غير دقيق هو ذاته، حتى تاريخياً، نظراً لاستحالة قطع الثقافة البابلية عن ثقافات لامعة وأصيلة أخرى أقدم أحياناً لا سيما الثقافة السومرية العبقرية على أكثر من صعيد والمنجم الأصلي الأصيل والخصب لكثير من أسسها الجوهرية أسس الثقافات العقلية العالمية اللاحقة كلها تقريباً، وكذلك الأكدية وريث السومرية المباشر قبل البابلية ثم بعد هذه الأخيرة الكلدانية فالآشورية فالعبرية فالآرامية وحتى اليونانية والعربية[1] التي، وكل بطريقتها، ورِثت أو استلهمت الإرث الثقافي السومري- البابلي

1- ازدهرت الثقافة السومرية بين 3700 و2350 ق.م، أي قبل ستة عقود من ظهور حضارة مصر الفرعونية بين 3100 و2770 ق.م، وقبل ألف عام من الحضارة الصينية القديمة التي حلت بين 2765 و1122 ق.م. أما الثقافات التي تلت السومرية في العراق فهي الأكدية بين 2350 و2200 ق.م، ثم الانبعاث السومري بين 2133 و2003 ق.م، فالبابلية بين 1594 و1153 ق.م، تلتها الفترة الآشورية حتى الاحتلال الأخميني لبابل عام 539 ق.م. الذي استمر حتى الاحتلال المقدوني للعراق بين321 و141 ق.م، ليقع من جديد تحت نير الفرس البارثيين ثم الساسانيين حتى انهيارهم أمام الفتح الإسلامي للعراق عام 651 الميلادي.

الهائل وحفظته من الضياع وأضافت له وطوّرته وإن تنكرت له ونسيت فضله عليها أحياناً. ومن هنا اضطرارنا إلى أخذ تسمية «الفلسفة البابلية» بمعناها المجازي لجعلها تغطي كل الفكر الرافديني القديم لا سيما المدون بالكتابة المسمارية واللغة الأكدية اللتين كانتا، جنباً إلى جنب، الحارس الأمين لكل العطاء الفكري العظيم لشعوب بلاد ما بين النهرين وإشعاعه الحيوي الواسع على كل العالم القديم لنحو ثلاثة آلاف عام[1] تمتد منذ انبثاق الحضارة السومرية في أريدو وكيش والوركاء في مطلع الألف الرابع قبل الميلاد حتى ما بعد السقوط المدمر لبابل في القرن السادس قبل الميلاد تحت الاحتلال الفارسي الأخميني عام 539 ق.م، ثم بيد جيوش الإسكندر المقدوني (331–126 ق.م) الغازية وحتى الفتح الإسلامي.

فرغم تعاقب عدد مهم من الدول والسلالات والعقائد والثقافات في الهيمنة على بلاد ما بين النهرين خلال تلك الفترة، نرى أن الأمر يتعلق بنفس الجماعة البشرية ونفس الحضارة العقلانية، فيما تبدو الثقافة البابلية، لا سيما في عصرها الذهبي لأكثر من ألف عام بين 1800 و700 قبل الميلاد، بمثابة اللحظة الأكثر كونية وتبلوراً وتأثيراً وتعبيراً مكتملاً عن تلك الروح، كما تُثبتُ ذلك نصوصها الأصلية التي حفظتها لنا عشرات الآلاف من الرُّقم والوثائق الطينية التي نعتمد في هذه الدراسة على البعض الضئيل[2] مما نشر منها لحد الآن والذي جعلنا مع ذلك أنْ «نعرف عن حياة العراقيين في تلك الفترة أكثر مما نعرف عن حياة

1- كانت الأكدية (لِشَانُم أكديتُم) لغة الثقافة والتفاهم في العراق والمنطقة لنحو 3000 سنة قبل الميلاد، وكانت تدوّن بالخط المسماري، وقد انقسمت منذ حوالي النصف الأول للألف الثالث ق.م. إلى لهجتين هما البابلية في جنوبي العراق والآشورية في شماليه، ظلّتا سائدتين حتى حلول الآرامية بعد ظهور المسيحية، ثم العربية بعد الفتح الإسلامي.
2- يمتلك المتحف البريطاني وحده أكثر من مائة ألف نص باللغة المسمارية غير منشور لحد الآن.

الأوربيين خلال العصور الوسطى»[1] على حد تعبير عالم البابليات الكبير جان بوتيرو.

بيد إن الخوض في النصوص البابلية المتوفرة اليوم يبدو أشبه بسباحة في محيط لا متناهٍ نظراً إلى اكتشافات كبرى لا تكف عن التراكم في العقود الأخيرة بما في ذلك عدد مهم من المواقع والنصوص المتنوعة بموازاة تقدّم مدهش في الكم والنوع للدراسات العلمية بشأنها في عدد متزايد من أرقى الأكاديميات في العالم، وتزايد عدد المتخصصين الأجانب والعراقيين أيضاً في الدراسات المسمارية.

إن كل هذه المؤشرات الاستباقية تسمح لنا بالجزم بأن العراقيين القدماء سبقوا الإغريق في الاشتغال في الفلسفة وإن لديهم منظومات تأسيسية في العديد من حقولها الأساسية، إذا أخذنا الفلسفة باعتبارها محاولة كشفٍ، عبر قوى العقل المحض وحده، عن «الحقائق» الكونية العليا كماهية الذات الإلهية وأصل الوجود وخلق الإنسان وغاية التاريخ، وعن مبادئها الجوهرية وعلتها الأولى وأسباب وغائية عالم الظواهر.

الفكر العقلاني المحض

والمقصود بالفكر الفلسفي البابلي هنا، الفكر العقلاني المؤسّس على منطق داخلي، والموجود في أيّ من النصوص السومرية والبابلية والأكدية والآشورية، سواء الدينية والأدبية والقانونية والاقتصادية، والذي نستطيع عبر أدواتنا الراهنة فرزه، بعد تجريده من أدوات التعبير

1- جان بوتيرو، «بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، الآلهة»، بغداد، 1990، ص 22. ولجان بوتيرو Jean Bottéro (1914-2007) دراسات متميزة الثراء حول الفكر العراقي القديم أبرزها: «الديانة البابلية»، و«ملحمة الخلق»، و«بابل أصل ثقافتنا»، و«أساطير وشعائر بابلية»، و«بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، الآلهة»، و«مدخل حول الشرق القديم: من سومر إلى الإنجيل» و«ملحمة جلجامش»، و«بابل والإنجيل»، و«الدين الأقدم ظهر في بلاد الرافدين»، و«المطبخ الأقدم في العالم»، و«في البدء كانت الآلهة»، و«عندما كان البشر يخلقون الآلهة».. وغيرها.

التمثلية أو القصصية أو الشعرية أو الطقوسية، وإعادة صياغته قدر الإمكان بصيغة «المفهوم» الخاصة بالفلسفة كفكر محض أو قائم بذاته، وفي قطيعة كليّة عن كل ما يميز الدين أو الأدب أو الفن أو القانون من طرق تعبير محددة ومن أنشطة روحية ومراسم خاصة. لأن ما يهمنا منها هو جانبها العقلي المحض فحسب، والذي هو مضمونها الفلسفي. فالفكرة أو منظومة الأفكار العقلانية، التي يمكننا التثبّت من وجودها في نص ديني أو أدبي أو فني أو قانوني ما، وبعد تجريدها من كل ما هو غير فكر محض، هي مادة فلسفية شئنا ذلك أم لا.

وهذا منهج علمي ومعاصر بذاته. أليس هذا ما نفعله لاستنتاج الموقف الفلسفي في الكتب المقدسة أو في الشعر الصوفي في الشرق والغرب؟ أو مع النصوص اللاهوتية للقديس أوغسطين أو توما الاكويني مثلاً؟ أو حتى مع بعض النصوص الروائية والمسرحية لابن طفيل ونيتشه أو سارتر وسواهم. بل هو ما اعتمده كبار مؤرخي الفلسفة الغربيين مع مواقف لفلاسفةٍ ونحلٍ وردت في صيغ التعبير الأسطوري كفكرة طاليس القائلة بأن «الأشياء ملأى بالآلهة» ومنها الماء بداهة، بل حتى المغناطيس حيٌّ لدى طاليس لأنه «يقوى على تحريك الحديد» على حد ما نُسب له، أو تعبيرات مماثلة حول أصل الروح والوجود والزمان منسوبة إلى أورفيوس أو فيثاغورس بل معظم الفلاسفة اليونانيين حتى أفلاطون على الأقل.

قد يعترض البعض على إمكانية ذلك على أساس أن النصوص الملحمية أو الفنية أو حتى الدينية لا تنطوي على محتوى فلسفي أو عقلاني مقصود بذاته ولذاته. إلا أن هذا الاعتراض متهافت أساساً. لأن الفكرة الفلسفية وأيضاً الدينية والفنية والأدبية والقانونية هي أنماط من الوعي العقلي، إنما على هذه الدرجة أو تلك من التبلور أو التمايز. وبالتالي فإن ما ينطبق على نمط وعينا الفلسفي المعاصر من كل الأحكام يصدق بالضرورة على سواه من الأنماط الأخرى السابقة تاريخياً، لأن

كل واحد منها هو، وبغض النظر عن منطقه وبناه الخاصة، تعبير عن وعي مباشر ومستمر بالعلاقة «الروحية» بين عالمي العقل الإنساني وظواهر الوجود في مراحل مختلفة التطور والتراكم والتعقيد.

أما ماهية الشروط الذاتية والموضوعية التي أدت إلى ظهور الفكرة الفلسفية ذاتها، وكيف تحددت ولادتها الأولى وتجليات تلك الولادة على المستوى التعبيري والمنهجي، فلا ريب لدينا إن الفلسفة ولدت ونمت في رحم نمط الفكر التمثلي (الميثولوجي)، متميزة عنه كلحظة تطور نوعي أعلى ومباين من جهة طبيعتها الخاصة، ثم تبلوّرت وتطوّرت في مواجهته وفي الصراع أي التضاد معه. فظهور واستقلال الفكرة الفلسفية تالياً اقترن بجملة من مراحل التطور في التعبير عن المضمون بإتجاه المنهج المنطقي أو الاستدلالي، وبالتوازي مع الانتقال نحو الأسلوب وأدوات التعبير المواكبة للانتقال من السرد الشفوي إلى التدوين التحريري الأكثر فالأكثر تعقيداً وهو ما كان العقل البابلي في مراحله العليا قد حققه إجمالاً ومنذ زمن مهم.

وهنا نحن نقترب من نظرة مؤرخ الفلسفة الإغريقية الفرنسي جون بيير فرنان التي تكرّست لها مؤلفاته المهمة العديدة حول أصول الفكر الفلسفي الإغريقي[1]، والقائلة بأن الفلسفة ظهرت في مواجهة الأسطورة، وإن ذلك الظهور أخذ منذ البداية طابع التقابل مفهومياً بين (ميثوس) أي تصوري تمثلي و(لوغوس) أي منطقي استنتاجي، وهما خطابان متناقضان إذ لكل منهما منطق تفسيره الخاص لكل من الله والإنسان والطبيعة، لكننا لا نحصر مثله تموضع ذلك الانتقال في النمط المعرفي زمنياً وقسرياً بالعالم الذهني الإغريقي[2]. فلحظة انتقال التفكير

1- من أبرز مؤلفات جان بيير فرنان Jean-Pierre Vernant في هذا المجال: «جذور الفكر الإغريقي»، و«أساطير وفكر لدى الإغريق»، و«دين وتواريخ وعقول»، و«الكون والآلهة والبشر في نصوص إغريقية عن الأصول».

2- «الفلسفة الإغريقية» و«الفلسفة اليونانية» يمتلكان نفس الدلالة لدينا. مع الإشارة إلى أن ولادة الفلسفة الإغريقية كانت في الجزء الآسيوي من بلاد الإغريق التي أسماها البابليون

العقلاني من النص الشفوي إلى النص المكتوب أقدم بكثير من لحظة ولادة الفلسفة الإغريقية ونفس الشيء بالنسبة للانتقال من نمط تفكير يفسر كل شيء بمنطق عالم الغيب والإيمان القبلي بالقوانين والأسرار والمعجزات، إلى نمط يستند على الاستدلال العقلي والمنطقي والحس النقدي والتساؤل والشك والمقارنة.

وهكذا، ولئن ظلّ جوهر السؤال الفلسفي واحداً على مدى العصور بالنسبة للعقل الإنساني، فإن الفيلسوف البابلي أو المصري أو الإغريقي القديم شأنه شأن الفيلسوف الوسيط أو المعاصر هو، وعلى حد سواء، «ابن عصره»، في ما يتعلق بطرق التعبير، وعليه، ولو توفر للواحد منهم نفس التراكم المعرفي والوسائل والتسهيلات العلمية ونفس حدود الحرية الذهنية التي لغيره، لما تميّز أو تفوق أحدهم عن الآخر من حيث علاقته بالفعل الفلسفي وبدافع تلك العلاقة الذي هو «حب الحكمة»، أي حب الفهم العقلي للعلاقة بين الذات والموضوع، إلا بالقدر الذي يتميّز أو يتفوق فيه مفكر قديم أو وسيط أو حديث في الشرق أو الغرب عن معاصريه ونظرائه زمانياً ومكانياً.

فالمسألة، إذن، تتعلق بخصوصية ومزايا الحيز التاريخي الذي يتموضع فيه هذا المفكر أو ذاك. أي مسألة تطور وسائل التعبير المتاحة له من جهة، وتطور وتراكم الفكر الموجود أو الموروث من جهة أخرى، وليست أبداً مسألة «لاعقلانية» وسذاجة الفيلسوف البابلي أو المصري و«عقلانية» وعمق الفيلسوف الإغريقي أو الألماني. فـ«اللاعقلانية» هي مفهوم نسبي كـ«العقلانية» ذاتها: ما يبدو لي عقلانياً أو لاعقلانياً ليس بالضرورة كذلك، بل هو بالتأكيد ليس كذلك بالنسبة لمفكر عاش قبلنا بآلاف السنين وافتقد المنجزات الهائلة التي وصلتنا والمنبثقة بفضل الإنقلابات العلمية والتطوّرات التاريخية الهائلة على شتى الأصعدة التي توفرت موضوعياً لـ«الفلاسفة» اللاحقين.

بـ«اليونان» وهي لا تشمل الجزر الإغريقية الكبرى المقابلة لجنوبي إيطاليا لديهم.

ومن هنا، اعتقادنا أيضاً بوجود أكثر من وجهة نظر فلسفية في الفكر البابلي أو المصري تبعاً لمستوى بلوغ هذا أو ذاك منهم مرحلة الموقف الفلسفي الخالص المنفصل عن مجرد تمثل الطبيعة وتراثياتها، الأمر الذي يعكس مديات الخصب الخاص بوعي كل منها، وأبعاد تجربته الذاتية مقارنة بمعاصريه، وليس بلوغ أو عدم بلوغ المفكر البابلي أو المصري مرحلة الموقف الفلسفي الخالص. ولا أدري كيف يستطيع أحد الاعتراض على هذا التحديد مادمنا نعرف جيداً بوجود عدة «فلسفات» في عصر واحد، بما في ذلك العصرين الإغريقي والوسيط وكذلك الحديث. وهي فلسفات، كالبراغماتية والماركسية والوجودية والوضعية المنطقية في عصرنا، تختلف كلياً في ما بينها في مجالي نظرية المعرفة وفهم ماهية الوجود إلى درجة التناقض الجذري والشامل في المجالين أو أحدهما.

وفي السياق نفسه، من السذاجة القصوى في رأينا القول بأن الديانة البابلية ديانة وثنية أو إنها في جوهرها عبادة لمظاهر الطبيعة[1] أو غير ذلك من توصيفات سطحية جاهزة أطلقها خصومها اللاهوتيون من شتى التوجهات، وهو ذاته ما زعموه حيال الديانة الإغريقية كما لو أن أفلاطون أو أرسطو كانا من عبدة الحجر والكواكب. وهو زعم متهافت بالضرورة إذا طبقناه على المفكر العراقي أو المصري القديم لا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار المنجز النظري العقلاني الرفيع الذي حققه في مجالات علمية معقدة أخرى كالرياضيات والفلك خاصة.

وليس صادقاً أيضاً ما هو سائد في بعض الأوساط الجامعية، كما لو كان حقيقة مطلقة، ومفاده إن ما يسمى الفكر «الميثولوجي»

1- الأوثان في الديانات القديمة ومنها الديانة البابلية شأن الإغريقية ليست آلهة بذاتها إنما ترمز إلى قوى الطبيعة وهي واسطة لعبادة الله باعتباره الإله الأوحد وربما يشبه هذا الحال الذين وصفتهم الآية القرآنية بأنهم يبررون عبادتهم للأوثان بالقول «ما نعبدهم إلا ليقربونا من الله زلفى».

(الأسطوري)[1] سابق على الفكر «الثيولوجي» («اللاهوتي») والأخير على الفكر العلمي في إطار هرمية تطوّرية واحدة. فحتى لو أخذنا بهذا الزعم الدارويني الجذور، فإن هذا السبق لا ينبغي أنْ يسمح مطلقاً بالفصل بين أحدها والآخر فصلاً فعلياً أي مدمراً لوحدتها الموضوعية الثابتة. فـ(الأسطورة) و(الدين)، كمفهومين دالين على فكرة موحاة أو تقتضي التصديق إيماناً، ليسا في تضاد مع الفلسفة لمجرد إنها تتطلب البرهنة على تلك الحقيقة بالأدلة العقلية وحدها.

توجد أو لا توجد

وعلى أية حال، إن أي منظورات عقلية الظاهر بلورها المفكر الرافديني القديم بشأن المجالات الجوهرية التقليدية للفلسفة كالإلهيات وأصل الوجود وخلق الإنسان ونظام الكون والمنطق والأخلاق والسياسة، هي فلسفة بالنسبة له ولنا أيضاً، بالمعنى النسبي في الأقل، رغم اعتراض البعض على ذلك ورغم لا معقوليتها الظاهرية أحياناً مقارنة مع المكتشفات العلمية الحديثة والتطور المفهومي اللاحق، ذلك لأنها، في الأصل، تستند لديه إلى استنتاجات منطقية منظمة تناسبه وتناسب تطوره العلمي واللغوي كما إنها معقولة لديه كنسق وصادقة كمضمون ومنسجمة أعظم الانسجام مع محدودية أسئلتها ذاتها برغم حقيقة وجود

1- الميثولوجيا أو الأسطورة (من اليونانية μυθολογία) هي الذهاب إلى ما وراء المحسوس بحثاً عن تفسير للظواهر الكونية المتعذر فهمها عقلانياً، وهذا التفسير يأخذ شكل «قصة مقدسة» أو «قصة عن الآلهة» قامت الذاكرة الجماعية بتطويرها وتزيينها وحفظها، وتشير إلى مجموعة من تصورات فكرية (Myths) ذات عمق فلسفي يميّزها عن الليجند (Legends) أي الخرافة أو الحكاية الشعبية، وبالاعتقاد بأنها حقيقية وخارقة، وتؤخذ مثل العلوم حالياً كأمر مسلم بمحتوياته وصدقه لتعريف العالم الإلهي أو لتفسير قضايا الوجود واللاوجود كمادة الوجود وأصل وغاية عالم الظواهر أو ماهية نظام الكون أو خلق الإنسان عبر قصص ملحميّة مقدسة تكون شخوصها من الآلهة أو أنصاف الآلهة فيما يكون تواجد الإنسان فيها ثانوياً.

صعوبات كبرى واجهها المفكر البابلي أكثر من اللاحقين عليه، حدّت من زخم الطابع محض الفلسفي لأفكاره التي وصلتنا. ولعل أبرز تلك الصعوبات انعدام المنهج الجاهز ما اقتضى تأسيسه، ومحدودية قدرات اللغة المفهومية المتوفرة لديه على التعبير الدقيق والكامل عن أفكاره دون إغفال حقيقة الثقل الكبير للمكون الديني وهيمنته السياسية على ثقافته الخاصة وما أسفر عنه من تحديد وردع لطاقة التجديد والمغامرة. صحيح إن جوهر الفكرة الدينية الكبرى هو في جانبه الأعظم جوهر فلسفي بكل معنى الكلمة، إلا أنه يرتبط برمته الخاصة من ناحية تطور المنهج العقلي ذاته من جهة، ومن ناحية ثقله الأيديولوجي المنعكس سلباً بالضرورة على طاقة ومديات الحرية التي هي شرط أساس من شروط الفعل الفلسفي.

يقيناً إن رأينا هذا سيرفضه أولئك الذين لا يرون مثلنا بأن تعريف الفلسفة على إنها «علم» أو «علم نظري»، مجرد خرافة. إلا أن رفضهم لا يغير شيئاً ما دامت الفلسفة تظل في الجوهر، ودائماً، محاولة لاقتراح صيغة للعلاقة بين الذات والموضوع، أي بين الإنسان والوجود، وبين الجزئي والمطلق. مما يفضي إلى الإقرار بأن أي محاولة تفلسف، ومهما كانت صارمة أو مغرية أو رصينة ستعتمد اعتماداً كلياً بالضرورة، وأكاد أقول مطلقاً، على الوعي الذاتي وحده حتى عندما لا تعي ذلك.

وخرافة أيضاً برأينا القول بأن هناك فلسفة بالمعنى «التام» وأخرى بالمعنى «غير التام». فالفسفة «توجد أو لا توجد»، وهذا هو المهم وحده لدينا. أما احتكار الاعتراف بها -على أساس إنها نشاط مكثف بذاته يبدأ وينتهي من خلال المفهوم أو الفكر العقلي المحض- والاستنتاج إنه لا يمكن أنْ توجد فلسفة إلا حيثما يوجد فكر عقلي محض قادر على نقد نفسه بنفسه وعلى البرهنة المنطقية على عقلانيته، فهي تحديدات تعسفية برأينا، وليس ذلك فقط لعدم موضوعيتها عندما نطبقها على تأملات عقل سومري أو بابلي كان

عليه أنْ يخلق كل شيء بنفسه من لاشيء تقريباً، إنما أيضاً لأن هذه التحديدات، الميكانيكية والمدرسية في الجوهر، ستقودنا بالضرورة ليس فقط إلى شطب الفلسفة البابلية وغيرها من الفلسفات الشرقية القديمة من تاريخ الفلسفة، بل أيضاً وبداهة إلى إقصاء كل الفلسفات الإغريقية التي سبقت أفلاطون أو أرسطو من تاريخ الفلسفة نفسه كما فعل مؤرخ الفلسفة الفرنسي فكتور كوزان مثلاً[1]، بل حتى إلى إقصاء كافة الفلسفات التي تؤسس نفسها على الإيمان كبرهان قبلي وفي مقدمتها الفلسفات الكلامية اليهودية والمسيحية الوسيطة والإسلامية وكل الفلسفات الدينية والصوفيّة في الغرب وفي الشرق ما دامت هي أيضاً، بشكل قاطع وبلا استثناء، ليست نشاطاً مكثفاً بذاته يبدأ وينتهي من خلال المفهوم أو فكراً عقلياً محضاً بل هي محاولة تقديم عرض معقلَن أو مفلسف لعقائد غيبية أو روحانية قبليّة.

فماذا يتبقى من تاريخ الفلسفة عندئذ إذا قبلنا بصدق كل هذه الإقصاءات؟

لا شيء في الواقع لاسيما وإن ذات الحكم سينطبق أيضاً على كل الميتافيزيقيات «العقلانية» الشهيرة بما فيه الديكارتية والهيغلية وعلى معظم الفلسفات الجمالية والأخلاقية المعاصرة بل حتى على النظريات المادية بما فيها الماركسية والفيورباخية لأنها مهما حرصت أو نجحت في جعل «المفهوم» حقلاً وحيداً لنشاطها ومغامراتها وأحلامها، تظل في مكان حميم أو آخر منها «عرفانية» بل «لاعقلانية» إذا جاز القول.

وفي نظرنا، فإن موضوع القضايا الفلسفية الجوهرية هو ذاته في كل الأزمنة التاريخية التي نعرفها ولا جديد تحت الشمس في كل الثقافات في هذا الشأن أيضاً. وبالتالي، وبما أن الأسئلة الفلسفية الكبرى على

1- انظر بالفرنسية مؤلفات فكتور كوزان Victor Cousin (1792-1867) العديدة حول تاريخ الفلسفة وبشكل خاص تقديمه لترجمته إلى الفرنسية لمؤلفات أفلاطون (Oeuvres de Platon) المنشورة في 1837.

الأقل التي طرحها سقراط أو أفلاطون وأرسطو لا تكاد تختلف عن تلك التي واجهها الفارابي وابن سينا وابن رشد وسواهم بعد أكثر من ألف سنة، وحتى عن تلك التي واجهها ديكارت أو هيغل بعد ألفي سنة، لا نجد سبباً عقلياً يمنعنا من الاعتقاد بأن القضايا الفلسفية التي اهتم بها المفكرون السومريون أو البابليون أو المصريون القدامى هي تماما نفس تلك التي اهتمت بها- بعد فترة مماثلة- الفلسفة في العصور الكلاسيكية أو الوسيطة أو الحديثة أو المعاصرة، وهي قضايا الله والإنسان والوجود والمعرفة والأخلاق والحق والجمال والتاريخ...

بناء أم مضمون ميثولوجي؟

ومن هنا الحاجة الموضوعية الماسّة إلى قدرة تأويلية هائلة في التعامل مع أي نص متواتر وصلنا من نصوص الفلسفة أو الفلسفات البابلية التي- وشأن أي فلسفة أخرى- لا يمكن فهم أسرارها إلا عند التموضع في داخلها، وليس أمامها أو ضدها، كما لا يمكن فهمها إلا باعتبارها بنت عصرها المحدد بدقة والذي قد يعبر عن نفسه عبر علوم الفلك والرياضيات والكيمياء والعقائد الدينية والفنون والحياة الأخلاقية والاجتماعية وأيضاً عبر الفلسفة التي بدورها لا يمكن فهمها إلا من خلال صلتها بالكل الذي لا تكون فيه إلا مجرد التعبير الأعمق عنه، أو بالأحرى الأكثر تجريداً، بين تعبيرات أخرى مختلفة.

فمشكلة أن أفكار البابليين الفلسفية ظلت حتى في معظم مستوياتها أسيرة البناء الميثولوجي من الناحية الصياغية، هي قضية متعلقة بما وصلنا فقط من نصوصها حتى الآن إلى جانب إن المشكلة الحقيقية هنا لا تتعلق بماهية الفكرة الفلسفية في تلك النصوص إنما بمنهجها وأدواتها التعبيرية حصراً. وفي رأينا، لا يمكن فرز المضامين الفلسفية في الفكر العراقي القديم، باعتماد نعت «ميثوس» الإغريقي الموظف

بشأن مضامين حكايات خيالية محلية أو تاريخية أوردها هوميروس أو هزيود مثلاً نظراً إلى أن النصوص السومرية والبابلية والمصرية لا سيما الكبرى منها ليست على الاطلاق حكايات خيالية عن أبطال وأحداث تاريخية أو روايات فولوكلورية، إنما هي، في مقاطع اساسية منها خاصة، محاولات فكرية بكل معنى الكلمة يصدق عليها نعت «الفكر القصصي» تماماً، إذ تتمحور دائماً حول قضايا «ميتافيزيقية» كأصل الوجود وخلق الإنسان والمصائر وما شابه، بينما تتمحور معظم الملاحم الأسطورية لا سيما الإغريقية والرومانية حول قضايا إنسانية كالشرف والبطولة والعواطف وما شابه. ومن هنا جملة المشاكل الكبرى التي يثيرها اعتماد نعت «ميثوس» بشأن نصوص الفكر العراقي والمصري القديم، وأبرزها المشكلة المنهجية، أي الحكم المسبق بلاعقلانيتها كليا، والمشكلة الغائية أي اختلافها عن النصوص الإغريقية في سبب وجودها وهو طرح استنتاجات كبرى ومستهدفة بذاتها كأصل الوجود وماهية العالم الميتافيزيقي وخلق الإنسان والخلود فيما النصوص الإغريقية لا تستهدف غاية فكرية في العادة. وهناك أيضاً المشكلة المعرفية حيث تبدو النصوص السومرية والبابلية ودائماً كمرآة لإرادة العالم الإلهي وانعكاسها على عالم الوجود والإنسان وليس العكس كما في النصوص الإغريقية مما يتيح حركة فكر باتجاه عوالم عليا وميتافيزيقية وبالتالي أكثر تجريداً مقارنة مع نظيرتها الإغريقية الحسية غالباً.

إن تطور أدوات التعبير كالمنهج واللغة والصياغات والمفهوم خاصة، قد يؤثر أو يتأثر بتطور الأفكار في ثقافة ما، إلا انهما لا يرتبطان بينهما بأية علاقة سببية، لا سيما في مجال الأفكار الفلسفية التي هي- وغالباً ما يتم نسيان ذلك- ليست منتجات اجتماعية أو جماعية أو منظورات نخبوية أو طبقية إنما هي وعلى وجه الحصر «منظومات تأملية» صارخة الفردية والتفرّد، كما إنها متسامية على

الواقعي الملموس، وبالتالي على الجماعات والنخب، أي منظومات ينتجها عقل منعزل كلياً في لحظة الإنتاج الخاصة ذاتها. وهي لحظة تأخذ غالباً لديه شكل حالة ذاتية عليا من التغرّب، وأكاد أقول المطلق، حيال كل ما هو آخر أو شرط موضوعي أو انتماء قَبْلي وأيضاً حيال أدوات التعبير واللغات والتراث والمفاهيم، التي قد تضطر الفكرة إلى اللجوء إليها في آخر المطاف كي تتمظهر، إلا أن هذا التمظهر لا يعبر عن الحقيقة الصافية أو الأولى للفكرة إلا نسبياً، بالقدر الذي لا تكون الفكرة هنا إلا مجرد النموذج وليس الأصل.

ففي العقل فقط تتجلى الفكرة الفلسفية وتكون على حقيقتها ذاتها، وليس في أدوات التعبير التي هي مجرد مرآة.

أما القول بأن أفكار البابليين وكذلك المصريين القدامى ليس لهم علاقة بالفلسفة حتى في أرقى درجة صياغاتها - بزعم أن موضوع هذه الأفكار لم يكن الذات منعكسة في الوجود بل الوجود منعكساً في الذات، أو أن غايتها لم تكن «جوهر الوجود» بل «ظاهر الوجود» أو أن منهجها لم يكن تفكيراً عن الوجود (قبل وبعد وأسباب وغاية خلقه..) بل تفكيراً في الوجود (وقائعه وأحداثه..)، أو أن أداتها لم تكن الفكر المحض بل الرموز أو التمثّلات، الخ..، فمصدره يقائن نسبية، وبصفتها هذه، تبدو لنا انتقائية وذاتية، لا سيما وإن الأمر يتعلق هنا بفلسفات تأسيسية لم ندرك كل أسرارها بعد. وذلك في الأقل لأن الفكر التأسيسي لم يكتشف بعد أن مبتكراته الفلسفية منفصلة عن سائر منتجاته العقلية الأخرى، ولأنه لا يعرف ذلك فهو يتركها تتشكل في أسئلته اللاهوتية وتمثلاته الفنية ومناهجه العلمية وحتى في علومه وهمومه السياسية التجارية والصناعية.

واضح إذن إننا نستبعد، منذ البدء وتماماً، ذلك المنهج الميكانيكي في فهم الوعي البشري والذي أنتج تقسيم تاريخ هذا الوعي تقسيماً قسرياً إلى أنماط «معرفية» جاعلاً الوعي الشرقي القديم، كل الوعي الشرقي

في الواقع، مجرد «طفولة» الوعي الإنساني يزعم إنه «فكر مباشر» أي نمط من الفكر خاص بكل معرفة مباشرة، وبكل بداية، ومؤسس على الإدراك الحسي والتصور السطحي للظواهر والأحداث الكونية. إذ يبني أصحاب هذا المنظور فكرتهم عن الوعي العراقي أو المصري القديمين على التوهّم بأنه وعي «بدئي» ومباشر بالضرورة زاعمين بأن الروح فيه لا تمتلك بعد التجربة أو المنهجية العقلية، ولا المادة المعرفية التي يمكن انطلاقاً منها معرفة جوهرها، وبالتالي فإن الحقيقة التي يستهدفها العقل الشرقي عندئذٍ ليست في نظرهم إلا حقيقة ظاهرية أو خارجية لا تستدعي الفلسفة التي لا توجد إلا للتعبير عن حقيقة الروح وليس عن مظاهرها وحسب مهما كانت.

هذه النظرة التفوقية التي ابتكرتها العصبية الإغريقية الكلاسيكية، وغذتها العصبية الغربية الحديثة، طوّرها بعض المؤرخين وحتى الفلاسفة الأوروبيي النزعة مثل مونتسكيو وريتان وخاصة هيغل الذي، في فلسفته عن تاريخ الوعي الكوني وفي مؤلفه «فينومنيولوجيا الروح» خاصة، يحكم على مستوى الوعي الخاص بكل الشرق، بكونه بسيطاً وجامداً وسطحياً، على أساس إنه أساساً نمط من الإدراك الحسي العفوي الذي لا يتضمن حقيقة الروح، إنما حقيقة متخيلة عنها، معتبراً أن هذا النوع من الإدراك مؤسس على الملاحظة الحسية الخارجية التي لا تستطيع أن تنتج إلا تمثلات مجردة عن الله مثلاً، أو حقائق مفترضة كلياً وليست الحقيقة الفعلية حتى عن الإنسان. وهذا هو السبب الذي يجعل الوعي الشرقي وهماً وضلالاً، برأي هيغل، وذلك لأن الروح الكوني المطلق لا تتجلى في ذلك الوعي إلا بشكل مجرد أي الشكل الأبسط والأكثر زيفاً بين أشكال وجودها الفعلي، وكقوة غريبة وخارجية على العقل.[1]

1- يرى هيغل أن معنى الروح المطلق الذي يمتلكه الوعي الشرقي (عن الله) كموضوع، يتعلق بكيان فارغ وليس حقيقياً، لأن الوعي المباشر هو بوجه عام، علاقة مجردة مع ماهية مجردة أو كونية مجردة، يجري فيه أخذ ما هو كوني في ذاته ولذاته، ببعده المباشر فقط، وعندئذٍ لا يكون الله على حقيقته في ذلك الوعي، أي كروح مطلق كما في

بيد إن هذا التصور الهيغلي قائم في واقع الحال على الجهل المعرفي التام بحقيقة العقل البابلي الذي لم يكن مكتشفاً بعد وكذلك منجزاته الكبرى والتي يستفيد منها هيغل جداً هو نفسه دون أنْ يدري. ففكرة الوحدة الإيجابية بين الله والإنسان التي يقول بها هيغل، حاضرة بقوة أصلاً في أهم نصوص الفكر السومري–البابلي، الذي هو فكر تأملي وعقلاني في الجوهر، ما يدحض الرأي الهيغلي الذي يعتبر كل الفكر التأملي الأقدم على طاليس، والسومري – البابلي والمصري بالتالي، طريقة حدسية من طرق الإدراك تكاد تكون أقرب إلى الرؤيا وتقتصر على وضع الفرضيات الميتافيزيقية[1]. ذلك لأن هذا المفهوم الميكانيكي الذي لا يتوقع العثور في نصوص بلاد ما بين النهرين أو مصر على أي تأمل مصاغ في شكل نظري، يؤسس نفسه على مقدمات افتراضية واهية منها اعتقاده بأن المفكرين البابليين أو المصريين لم يدركوا معنى الغائية الكونية أو العلاقة الجدلية أو الديناميكية الميتافيزيقية، وبالتالي فإن النظام في فلسفتهم هو في التراتب الشكلي المحسوس بدلاً من التنظيم الديناميكي العقلاني، وإن الحركة لديهم هي ظاهرة تراكمية وحسب بدلاً من كونها صيرورة جدلية غائية، أو إنهم ينظرون إلى عالم الظواهر الكونية كموضوع خارجي وكحوادث فردية وكـ«هو»، بينما يشير إليها

المسيحية اللوثرية. وحتى إذا استمر الحديث عن الله كروح، فإن «الروح» هنا ليست إلا كلمة فارغة: مجرد «هو»، أما حقيقته في الوعي فليست شيئاً آخر غير ما في هذا الوعي عن كينونته ذاتها، أي وعيه البسيط بأنه «أنا» مقابل ذلك الـ«هو» المجهول (الله)، الكائن خارجه وبمواجهته، ما يعني بداهة إن الفصل والتضاد بين الـ«أنا» والـ«هو»، يهيمن كلياً هنا وليس وحدتهما، بينما ينبغي على الوعي الحق أنْ يصل إلى إدراك أن العلاقة بين الذاتي والموضوعي، أي بين الله والإنسان، هي علاقة وحدة واتحاد في جوهرها وعلى حقيقتها الداخلية وهو ما ينبغي أنْ يعكسه الوعي في كل نشاطاته.

1- هنري فرانكفورت وتوركلد جاكوبسن، «ما قبل الفلسفة»، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ص 13. من الضروري ملاحظة إن هذا الكتاب على أهمية مادته التوثيقية ونفوذها، يكرس ضمناً مفهوم «المعجزة» الإغريقية في نشوء الفلسفة بوضعه كل الفكر الرافديني والمصري القديم بل كل ما قبل الإغريق على الاطلاق تحت تعريف «ما قبل الفلسفة» الخاطئ.

الفكر الفلسفي كـ «أنت» أي كطرف داخلي في العلاقة الكونية الثنائية بذاتها. وبما أن علاقة الـ «أنا» بالـ «أنت» (علاقة الذات بالذات) تختلف جوهرياً عن علاقة الـ «أنا» بالـ «هو» (علاقة الذات بالموضوع)»، يتم الاستنتاج عادة بأن التأمل السومري- البابلي أو المصري كفكر ليس فلسفياً على افتراض إنه لا يفلت أبداً من هاجس محاكاة تجربة الحياة الملموسة كغاية قصوى بينما تتطلب الفلسفة السمو عليها. وهو استنتاج قسري برأينا لعجزه عن رؤية كل ذلك الجهد التأملي البابلي العبقري والجريء في التسامي على المباشر والمحسوس باتجاه الروحي المحض والمطلق وغالباً مع منظومات منطقية أو فلسفية مبتكرة.

بلا شك، إن نمط الفكر المعبر عنه عبر التمثلات أو التصورات الدينية أو الأدبية، يحد من الطاقة المفهومية للفكرة الفلسفية. إلا أن ماهيتها الجوهرية تظل، مع ذلك، حاضرة بقوة فيها بالقدر الذي تنجح أنْ تؤسس، في الذهن، علاقة وثيقة بين الملموس والميتافيزيقي، بين عالم الظواهر وعالم الروح، بين العقل الجزئي والعقل المطلق، علاقة لا تقتصر على لحظة ما في الماضي، إنما تمتد، بمعنى أو آخر، لتشمل المستقبل أيضاً، بغض النظر عن وضوح مضامينها، وقوة صياغاتها، وأبعاد استعمالاتها اللاهوتية والأيديولوجية المحتملة.

هذه بإختصار الأرضية التي ننطلق منها لأثبات أن هناك فلسفة بل فلسفات بابلية في شتى الفروع التقليدية للفلسفة كالميتافيزيقيا والسياسة والأخلاق والعلوم النظرية والتطبيقية تحتاج إلى مَن ينقّب عنها جيداً بين آلاف الرُقَم الطينية، غير المترجمة بعد والمهملة أحياناً[1]، المتناثرة في أكثر من بلد أو مكان بعد العثور على ألواح بابلية في سوريا وفلسطين

1- في حديثه عن اكتشاف ثلاث شرائع أقدم عهداً من شريعة حمورابي بينها شريعة الملك السومري أورنمو التي ترقى إلى نهاية الألف الثالث قبل الميلاد، يشير صموئيل كريمر إنه وبينما يعود العثور عليها إلى فترة التنقيبات التي أجريت في خرائب نفر في عامي 1889-1900، «إلا أن ترجمتها ومعرفة ماهيتها لم تتم إلا في 1952، وحتى ذلك لم يتم إلا بطريق الصدفة».

ومصر وصقلية وكريت. ويتمثل مضمونها الجوهري بشكل عام، في نظرية للمعرفة أركانها إن الإنسان عقل، وإن المعرفة مكتسبة وتطوّرية[1]، كما إنها إلهية المصدر، وجدلية وبراغماتية أهدافها السعادة الملموسة على الأرض وإعلاء المطلق الإلهي ومضامينه الجوهرية (الوحدانية، الروحانية، العدل..) في آن. كما يتمثل تالياً بوحدة كونية لثلاثي النظام المطلق (آنو) والقدرة المطلقة (أنليل) والعقل المطلق (أنكي) تعبيراً عن وحدة السماء والأرض والماء ومرموزاً لها بوحدة ذلك الثالوث الإلهي المقدس الحاضرة قبل وبعد الوجود في الإنسان وعبره خاصة. وهي وحدة لا تناقض فيها إنما متكاملة في حيويتها السرمدية. أما تعدد الآلهة بل كثرتها المفرطة والصريحة التي تدل عليها أسماء الآلهة ذاتها الواردة في النصوص فهي تحمل غالباً دلالات ظاهرية وثانوية وغير أصلية (أي إنها حالات وأوصاف للمطلق، برأينا، وليست عين ذاته بأي معنى من المعاني)، كما سنحاول تبيانه في خضم هذه الدراسات المتخصصة لكن التي لا تطرح نفسها كمبحث تاريخي تقليدي إنما كمحاولة فكرية بذاتها ومقدمة لطريقة جديدة في الكشف عن خصائص المساهمة البابلية في الفلسفة إلى جانب طموحها الضمني إلى تسجيل تثمين عالٍ للجهود العظيمة لأولئك المفكرين وعلماء البابليات المنسيين غالباً، الغربيين والعرب والعراقيين، كفرانسيس ستيل وصموئيل كريمر وهنري فرانكفورت وجان بوتيرو وطه باقر وجاكبسون وفاضل عبد الواحد علي وفراس السوّاح وإدوارد دورم ودولابورت ومرغريت روفن وجورج كونتنو والعشرات غيرهم.

1- عبّر السومريون عن هذا البعد التطوري كما يلي في قصيدة بعنوان «أشنان»:

«البشر الأوائل لم يعرفوا أكل الخبز في البدء.. ولم يعرفوا ارتداء الملابس بعد.. وكانوا يسيرون على أيديهم وأرجلهم.. وكالخراف يعلفون العشب، ومن القنوات يشربون الماء..». فوزي رشيد، «الديانة»، حضارة العراق، بغداد، 1985، ج 1، ص 168.

الفلسفة البابلية وقدرها

«بابل العظيمة أمّ الزواني ورجاسات الأرض» يقول (العهد الجديد) من «الكتاب المقدس» لدى المسيحيين في تقييم الثقافة البابلية كما جاء في «رؤيا يوحنا» التي امتلكت لديهم على الدوام أهمية لاهوتية كبرى بين مجمل نصوصه[1].

للوهلة الأولى قد يصدمنا هذا التقييم من جهة طابعه التكيلي في الأقل بثقافة إنسانية عظيمة كالثقافة البابلية لا سيما وإنه ليس توليفة فنية لشاعر هائم في البراري أو قولة لسياسي متعنت أو داعية حرب، إنما يتعلق، وهنا تكمن معضلته الاستثنائية، بعقيدة لاهوتية روحية كبرى وقيمة أخلاقية تقدسها عوالم بشرية بأكملها وعلى تعاقب إمبراطورياتها وحضاراتها اللامعة، والكونية غالباً، نظراً لأنها مؤمنة بها كجزء من كتاب تعتبره صادراً عن إلهام إلهي ويأخذه أتباعه كمقدس أي مطلق الصدق والعدل والأبدية.

بيد إن الصدمة تتلاشى رويدا رويدا حالما نسعى إلى استكناه سر هذه الشحنة المدهشة من الغضب التي ينطوي عليها هذا النص والتي تعلن عن نفسها بنفسها فيه. ففي الواقع، ودفعة واحدة تقريباً، نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام تضاد داخلي عميق وعنيف يتوحد في هذا النص أصلاً ليمنحه سطوته الرمزية الاستثنائية النابعة من يقينه الراسخ بأن بابل لم يكن لها أنْ تستحق كل هذه اللعنة «الإلهية» والكونية والأبدية لو لم تكن هي نفسها،

1- رؤيا يوحنا (17-5).

أو هي وحدها، «بابل العظيمة». كما لو أن «الكتاب المقدس» يأنف أنْ يلعن وبهذه القسوة الغاضبة، إلا عظيماً فعلاً ومقدساً هو الآخر، وكما لو أن ما من عظيم ومقدس يستحق كل هذا الغضب العظيم والمقدس غير العقل البابلي.

والحال، إن «العقل البابلي» هذا ليس إلا «العقل البشري» في لحظة عليا من لحظاته التاريخية في نظرنا. والقديس يوحنا يعلم بداهة هو نفسه بالإعتراف في «العهد القديم»، بوجود الحكمة والحكماء في بابل نفسها[1]. فالعقلانية تحديداً هو ما تلعنه «رؤيا يوحنا» تلك كما لو أن العقلانية البابلية وحدها من كان ينبغي أنْ يدفع تلك الضريبة الكونية القاسية دفاعاً عن العقل بالمعنى الكوني: «فلقد كانت بابل معطلة لظهور مجد الله وملكه» بنظر اللاهوتيين المسيحيين الرسميين الذين توّجوا هذا التفسير بإيمانهم بأن بابل تباد دينياً كحضارة روحية أولاً (رؤيا 17) ثم كوجود عمراني ثانياً (رؤيا 18) بل اعتقدوا إن اسلافهم سمعوا من السماء تهليلاً عظيماً ومكرراً من الرب تأكيداً على أن أحكامه بتدمير بابل، هي أحكام حق وعدل.

ألف سبي وسبي

هكذا اذن، فمنكوبة شر نكبة من طغاة وغزاة ركبهم الحقد حيال دفاع بابل المدهش عن حريتها وعن تفوق جمهوريتها الارستقراطية كسنحاريب[2]، ومكسورة عسكرياً على يد قوة همجية أخمينية مندفعة

1- دانيال (8:2-9).

2- في كتابه «أسرار بابل»، يرى عالم الآثار الروسي ف. بيلافسكي أن النظام السياسي لبابل الذي تشكل تدريجياً على مدى أكثر من اثني عشر قرناً كان أشبه بجمهورية ارستقراطية يرأسها ويديرها ملك منتخب، ويعاد انتخابه سنويا إبان الاحتفال بعيد رأس السنة الجديدة وعند موت الملك كان خليفته يرتقي العرش لغاية أقرب عيد رأس سنة جديدة لتجري مراسيم الانتخاب لقيادة الدولة التي لم تكن مملكة بالمفهوم الكامل فيما لم يكن نظام الحكم إستبدادياً. لكن هذا النظام الذي صمد لقرون طويلة

لحظتئذ كالطوفان لنشر الدمار والظلام بقيادة داريوش المسكون بالرعب من تفوق العبقرية البابلية وحضارتها، ومحكوم عليها أخلاقياً باللعنة والرجم من قبل روحانية تنكيلية غيورة إلى درجة الضغينة والحسد هوساً باحتكار السمو إلى حد إسقاط أي رادع يمنعها من إنزال الاتهام بالزنى والرجاسة منزلة القيمة الأخلاقية المطلقة، لم يكن أمام روح بابل من خيار سوى اللجوء إلى عالم باطني كانت قد ابتدعته بنفسها من قبل لتحمي به وقت الشدائد والنكبات عبقريتها المخذولة لكن النابضة بالخصب والخير والجمال والعدل والعقل كآلهتها المعطاء تموز وأيا وأنكي وإينانا وننسون.

وكما لو إنه محض قدر ميتافيزيقي مرسوم لها، تعرضت الثقافة العقلية البابلية إلى ألف سبي وسبي وتنكرت لها ولعنتها أيما لعنة ثقافات خرجت من رحمها أصلاً وأخذت منها كل شيء تقريباً، بل كل شيء في الواقع.

وكان عاملاً في الازدهار البابلي الداخلي السياسي والحضاري فشل في الصمود أمام الهجمات الخارجية المتتالية حيث تعرضت بابل وديمقراطيتها التقليدية إلى حروب انتقامية مدمرة في الصراع ضد الجيوش الغازية التي أرادت فرض استبدادها العسكري على البابليين وتمثلت أخطرها في الهجمة القاسية التي شنها الملك الآشوري سنحاريب (705 680 ق.م) على سكان بابل رداً على انتفاضتهم الثانية في سنة 703 حيث «أصدر سنحاريب، وقد أعماه الغضب أمراً بمحق بابل والبابليين، فأحرقت المدينة وذُمّرت وأغلق مجرى النهر بأنقاض الأبنية حتى تدفق الماء عبر أطلال المدينة.. كما قتل الكثير من البابليين وفي مقدمتهم الارستقراط وهرب قسم منهم إلى البلدان المجاورة، فيما سيق الباقون إلى الأسر وبيعوا عبيداً ثم نقل صنم بيلاً مردوخ إله بابل الكبير غنيمة إلى مدينة آشور ولم تعد بابل تحيا». لكن سياسة سنحاريب كلفته خسارة الارستقراطية الآشورية التي رأت في تدمير نظيرتها البابلية خطراً عليها لتنخرط في صراع عنيف مع النزعة الاستبدادية المتفاقمة لسنحاريب الذي سرعان ما أدرك خطأه القاتل بتدمير بابل الذي فاقم الاضطرابات الداخلية والأخطار الخارجية، فسعى في أعوامه الأخيرة إعادة إعمار بابل وإرجاع مكانة معبدها وإحياء ارستقراطيتها المنكوبة. (أسرار بابل، ترجمة رؤوف الكاظمي، دار المأمون للترجمة، 2008 بغداد، ص25-30).

فمثلاً، بلغ جنون مغتصب بابل الامبراطور الأخميني داريوش، من التفوق الحضاري والعقلي لدى البابليين عندما تسلّط على عاصمتهم إنه، وبخلاف سلفه كورش، أمر بتدمير دفاعاتها وقلع أبوابها، ووضع ثلاثة آلاف من أعيان المدينة على خوازيق مزّقت أجسادهم، لكنه أرغم الأقوام المجاورة على إرسال نحو خمسين ألف من النساء إلى بابل لإنجاب رجال ممن ظلّ على قيد الحياة منهم بعد أنْ أدرك حاجة امبراطوريته إلى الحفاظ على نسل عبقريتهم، كماكتب المؤرخ الإغريقي هيرودوت[1].

فطوال قرون لم نعد تحصي نجح لاهوتيون أشداء يهود ومسيحيون إثرهم، أنْ يفرضوا بالعصا الغليظة وكـ «علم مطلق»، فكرة أن لحظة «خروج» النبي أَبْرَامَ من أور وعلى أور، مسقط رأسه ورأس أبيه تارح (تكوين 11-8)، هي تحديداً نقطة النور الأولى في الوعي الكوني، البشري وغيره، بينما حتى «العهد القديم» لم يفتأ يؤكد إن أبرام النبي كان من أور الكلدانية تحديداً التي لا تقع إلا على مسافة فراسخ معدودة من وريثها بابل الكلدانية هي الأخرى: «أَنْتَ هُوَ الرَّبُّ الإِلهُ الَّذِي اخْتَرْتَ أَبْرَامَ وَأَخْرَجْتَهُ مِنْ أُورِ الْكَلْدَانِيِّينَ وَجَعَلْتَ اسْمَهُ إِبْرَاهِيمَ» (سفر نحميا 9-7)، كما لم يفتأ يؤكد أن إِبْرَامَ ذاك لم يخرج من مسقط رأسه الكلداني فتى أو جاهلياً إنما على العكس كان في لحظة الخروج تلك ذاتها شيخاً جليلاً و«ابْنَ خَمْسٍ وَسَبْعِينَ سَنَةً» (تكوين 12:1-8)، وموجداً بلغ لحظته العليا من الحكمة والرفعة والإنسانية والتشبع بثقافة بلاده الأولى وبمياه الفرات نهرها المقدس، اللذين ظل أحفاده وكل الوعي الإبراهيمي إطلاقاً كما يبدو يتشوق إليهما هائماً مسحوراً إلى درجة صار هذا التشوق بذاته لحظة جوهرية من كينونته الميتافيزيقية بلا شك لكن الأخلاقية والسياسية أيضاً أحياناً.

وبفضل قسرية ذلك «العلم المطلق»، استطاع ورثة أولئك اللاهوتيين في فترة لاحقة أنْ يطوروا، لا سيما في الغرب المسيحي الوسيط، وعياً

1- «التاريخ هيرودوت»، ترجمة عبدالاله الملاح، المجمع الثقافي، أبوظبي 2001، ص 291.

انتقائياً شبه راسخ مؤسساً هذه المرّة على بدعة أن نص «العهد القديم» هو وحده ما يمثل أدب «العالم القديم» وفي الشرق خاصة.

ثم تفاقمت الخرائب التي أحدثها ذلك الوعي الثقافي الذاتي المتعصب عندما جاء المؤرخون والمفكرون أيضاً ليرثوا عن تعصب اللاهوتيين الأسماء والتواريخ والوقائع والتقييمات التوراتية كما لو كانت حقائق أزلية الصدق ومطلقة، بل إن بابل وثقافتها وعظمتها أزيلت كلها من الذاكرة ولم تعد تُستحضر إلا كرمز لعالم ملعون وغير عقلاني برغم إنها لعنت كرمز للعقل الإنساني في البدء.

وكان من الممكن أنْ يمكث الحال هكذا لولا ذلك التضاد الأصلي الذي ظلّت نطفته كامنة في جذور ذلك الوعي ذاته، أو لا وعيه في الأقل سواء حملناه مضموناً سيكولوجياً كما فعل سيغموند فرويد (في مؤلفه «موسى والتوحيد» مثلاً[1]) أو اقتصرنا على مضمونه العقلي المباشر والمحض كما فعل هيغل في مفهومه الذي يماهي بين الوعي اليهودي والوعي السلبي أو الشقي.[2]

1- حاول فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» (ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1973)، أنْ يثبت عبر التحليل النفسي أن التوحيد اليهودي امتداد للتوحيد المصري وإن النبي موسى كان مصرياً وليس عبرانياً.

2- «الوعي الشقي» مفهوم أساس في الفلسفة الهيغلية يرتبط بالوعي اليهودي خاصة. ويتأتى الشقاء من أن هذا الوعي ينتج الحقيقة دون أنْ يستطيع تطويرها حيث يجد نفسه مقيداً ومحدوداً بفعل حصريته التي تتمثل أساساً في مبدأ أن شعباً واحداً فقط لديه معرفة وعلاقة بالإله الواحد الأحد الذي هو مطلق الروحانية والوحدانية والكونية من جهة، لكنه إله لشعب واحد دون غيره من البشر، أي إنه فقط مع اليهود حصراً عقد هذا الإله حلفاً، ولهذا الشعب وحده كشف عن نفسه. «للمزيد انظر:

- Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, tome I, pp. 176192-;
- Hyppolite J., Genèse et structure dela Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, pp. 184208-;
- WAHL J., Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, Paris, Rieder,1929;
- Bourgeois B., Hegel à Francfort, ou Judaïsme-Christianisme Hégélianisme, Paris, Vrin, 1970, pp. 3555-.

وفي نظرنا، فإن هذا الوعي حاول دائماً، في لحظاته المنظمة أو التلقائية على حد سواء، الاستجابة والتآلف مع ذلك الإحساس الغامض والمخفي الذي ظل يراوده كالكابوس عبر نمط من الإصرار على التنكر للأصل ثم «الشعور بالذنب» أحياناً حيال عظمة العقل البابلي كما لو أن كل مقدس وعظيم وعبقري فيه بخيره، هو نفسه، بأن ذلك العقل كان منبعه الأول والسخي والجميل. وهنا ينبغي البحث عن مصدر هذا التناقض القديم الجديد في تقييم بابل في اللاوعي الشقي هذا[1]. فهي «أمّ الزواني ورجاسات الأرض» في وجه و«العظيمة» في وجه آخر. وهي جنائن داعرة من جهة وأعظم بل أوحد عجائب الدنيا السبع من جهة أخرى.

تناقض صارخ إذن لكن ليس خاصاً بذاك الوعي وحده إنما بكل الوعي المتفرع عنه، قديماً وحديثاً، الذي، وعن جهل غالباً، ترك نفسه يقع في شباكه من غير سبب عندما قبل أنّ يذهب نفس المذهب أيضاً.

بلاشك، إن الروحانيين اليهود هم، حسب المصادر المتوفرة، المبادر إلى إعلان اللعنة والتنكّر وتالياً القطعية مع العقلانية البابلية على أساس إنها مشركة لاهوتياً برغم ثبوت وجود عقيدة التوحيد العام في

1- في مقال له عن معرض كبير أقامه المتحف البريطاني في نهاية 2008 عن حضارة بابل لاحظ الكاتب العراقي علي الشوك (صحيفة الحياة - لندن 30/ 12/ 2008) إن روح الإرث اللاهوتي ما زال حاضرا في الذهن الغربي كلما تعلق الأمر ببابل واصفا المعرض بأنه كان «إساءة إلى بابل أكثر منه إشادة بحضارتها العظيمة» لأنه «معرض توراتي وإنجيلي أكثر منه معرضاً آثارياً.. فحتى إذا انتقلنا إلى الجانب «العصري» من المعرض، وجدنا العجب العجاب في المعروضات عن بابل، التي لا تشرفها، بل تسيء إليها. وهي في معظمها مستقاة من الكتاب المقدس، عن سقوط بابل، وجنون نبوخذ نصر (وهو يخالف الحقيقة التاريخية)، وبرج بابل، والموقد الناري الذي ألقي فيه دانيال (بحسب رواية «الكتاب المقدس»)، وسبي أورشليم، واليهود في المنفى على ضفاف الفرات، ودانيال في عرين الأسود. كل هذه معروضة بالتفصيل وبصورة تفتقر إلى الدقة التاريخية، وتنطوي على مفارقات تاريخية».

بابل وبورسيبا وأور وعلى الأرجح قبل انتفاضة النبي إبراهيم، وهو ابن أور، ضد الشرك بالله ودعوته إلى وحدانية الله رسالةً وهدفاً له[1]. إلا أن الروحانيين المسيحيين ورثوا تلك القطعية بشكل أكثر ظلماً وحماساً ما داموا هم من سيمنحها قدسية مطلقة في بعدها العالمي والغربي المعروف. أما الوعي الإسلامي، فرغم إنه لم يشتم الثقافة العقلية البابلية أبداً مقتصرا على رفض السحر والشرك وعبادة الكواكب في بابل، لم نجد بالمقابل أحداً من رموزه فعل شيئاً لأنصافها، باستثناء الفارابي الفيلسوف الذي، وفي لفتة عبقرية سجل في مطلع الفصل السادس من كتابه «تحصيل السعادة» أن علم الفلسفة «كان في القديم عند الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم أنتقل إلى اليونانيين ولم يزل إلى أنْ انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب. وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي.. وكان الذين عندهم هذا العلم يسمونها الحكمة على الإطلاق أو الحكمة العظمى. ويسمون اقتناءها العلم وملكته الفلسفة. ويعنون به إيثار الحكمة العليا ومحبتها ويسمون المقتني لها فيلسوفاً.. ويعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى».

ابن خلدون: أين علوم أهل بابل؟

وفي الواقع، وما عدا موقف الفارابي هذا، فإن اللامبالاة الثابتة هي كما يبدو ما اختاره الوعي الإسلامي لنفسه، حيال الثقافة البابلية، ما يثير الدهشة بشكل مضاعف نظراً لأنه، بمعنى ما وريث بابل المباشر وربما الوحيد ما دام الوعي المسيحي سارع وحال افتراقه

1- يمكننا تسمية التوحيد البابلي بـ«التوحيد العام»، لتمييزه عن «التوحيد الخاص» في اليهودية، و«التوحيد المؤقنم» في المسيحية، و«التوحيد المطلق» في الإسلام. كما أن التوحيد البابلي ليس عفوياً بل هو ثمرة تطور لاهوتي وتاريخي طويل وشاق تعكسه بربرية عفوية الاحراق التي واجهت النبي إبراهيم.

عن اليهودية إلى التطابق مع العالم الغربي وثقافته الإغريقية ومع هذا الأخير وحده تقريباً.

وهنا أيضاً كان ينبغي انتظار المؤرخ الكبير عبد الرحمن ابن خلدون ليطلق السؤال الحاسم: «أين هي علوم أهل بابل؟»، ويقصد علومهم الفلسفية وعلم التاريخ خاصة كما لو إنه وجد، هو كذلك، إن من الغريب واللامعقول أن لا يكون البابليون اشتغلوا في هذا الحقل أيضاً. وبرغم استحالة الجواب المناسب آنذاك، لم يشأ صاحب «المقدمة» إلا أنْ يؤكد يقينه الافتراضي بالعبقرية العقلية للبابليين عندما كتب: «لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا». هذا هو الاستنتاج الذي توصّل إليه هذا المفكر الخالد، قبل أنْ يؤكد يقينه الافتراضي أيضاً بوجود الفلسفة كما يوحي بذلك ذلك القول نفسه، محاولاً تعليل النفس بالجواب الوحيد الحاضر لكن العاجز أيضاً: «العلوم كثيرة والحكماء في أهل النوع الإنساني متعددون، ومالم يصل إلينا في العلوم أكثر مما وصل»[1].

وهذه هي محاولة الجواب الأخصب في الواقع التي نجدها لدى المفكرين العرب والمسلمين طوال قرون ثقافتنا الكلاسيكية الراحلة، ويمكن حصرها أساساً في بعدها المتريث والمنفتح. ذلك لأن أي تقييم موضوعي للفكر العقلاني البابلي، الشهير جداً لكن المجهول كلياً في نفس الوقت حينذاك، كان عصياً بسبب غياب أو انعدام إمكانية الاطلاع عليه، مما جعل أن من الأسلم، بالنسبة للمفكر والمؤرخ الرصين كإبن خلدون، أنْ يترك الجواب همّاً مؤجلاً أو مستقبلياً لاسيما وإن من التآليف والآثار الفكرية للبابليين، «لم يترجم لنا من كتبهم إلا القليل مثل (الفلاحة) لابن وحشية من أوضاع أهل بابل، فأخذ الناس من هذا العلم وتفننوا به» كما كتب ابن خلدون في «المقدمة».

والمعروف إن العالم والفيلسوف العراقي أحمد بن علي المعروف

1- ابن خلدون، المقدمة، في العلوم وأصنافها - الباب السادس من الكتاب الأول - الفصل الثامن والعشرون.

يإبن وحشية النبطي الكلداني، الذي عاش في نهاية القرن الثالث الهجري والمتوفى في 914 ميلادية ترجم إلى اللغة العربية مجموعة مؤلفات فكرية وعلمية منقولة عن الكتب البابلية القديمة أولها كتاب «أسرار الفلك في أحكام النجوم» المنسوب للعالم الفلكي البابلي «دواناي» والذي يعتقد بأنه الاسم الحقيقي لهرمس البابلي، وكتاب «معرفة الحجر» وكذلك وبشكل خاص كتاب «الفلاحة النبطية» المنسوب للعالم البابلي قوثامي[1]. وهذا الكتاب الذي نال شهرة كبيرة وطبع مراراً في العصر الحديث، يعده البعض على جانب عظيم من الأهمية في مجاله، وهو في الأصل مكتوب بالسريانية القديمة على الرق بنحو ألف وخمسمائة رقة، ولا ينحصر موضوعه بالقواعد والشؤون الزراعية والري، بل يتعداها إلى اعتبارات تتعلق بالأفكار الفلسفية والمعتقدات الدينية والتقاليد والعلاقات المتوارثة بين العراقيين القدامى وجيرانهم.

كل تلك الترجمات والعديد غيرها جاءت في إطار مشروع كبير ونبيل ومثير لديه لأعادة الاعتبار للعقل العلمي والفلسفي الأصيل لبلده وشعبه اعتماداً على نصوص مؤلفات بابلية أصلية تعرضت مع مرور الزمن والتقلبات السياسية والغزوات الأجنبية إلى الضياع والتدمير بسبب همجية وحماقة المتشددين والغزاة حيث أحرقت معظم نسخها أحياناً، أو غدت في غياهب النسيان بسبب إهمال وجهل المجتمع. ومع ذلك، يبدو أن نسخاً من كتب التراث المهمة حفظت سراً لدى بعض الأوساط الفكرية أو الدينية العراقية البابلية الأصول بعيداً عن أنظار السلطات الدينية والسياسية خشية التدمير أو السرقة حيث يذكر ابن وحشية إن «الفرس سرقوا التراث العلمي للبابليين، إذ «أخذوا علومهم وسرقوا كتبهم».

1- ابن وحشية، الفلاحة النبطية، تحقيق توفيق فهد، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1993- 1995. وأيضاً كتاب: حراثة المفاهيم: الثقافة الزراعية والدينية والفلسفة في كتاب الفلاحة النبطية، تأليف سعيد الغانمي منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2010.

هذا المفكر العراقي الكبير يخبرنا أيضاً إنه عثر على عدد من تلك المؤلفات محفوظة لدى «إنسان كان بحوزته مجموعة من كتب الكلدانيين، وكان يكتمها شديد الكتمان»، ولكن بما أن هذا الإنسان كان يتميز عن جملة بقايا الكلدانيين، فقد أقنعه بأن يسلمه بعض تلك الكتب لينقلها إلى العربية، وتحديداً منها ما كان يتصل بالعلوم، لا بالشريعة.

وكما لاحظ قبلنا المفكر الراحل جورج طرابيشي، كان ابن وحشية شديد الاعتزاز بماضي شعبه[1]، كما لا شك في أن حس الهوية والانتماء القومي لديه هو الذي حدا به إلى تصميم مشروعه الإحيائي، كما عبر عن ذلك بقوله في مقدمة «الفلاحة النبطية»: «إن قصدي الأول وغرضي إنما هو إيصال علوم هؤلاء القوم، أعني النبط الكلدانيين منهم، إلى الناس وبثها فيهم، ليعلموا مقدار عقولهم، ونعم الله تعالى عندهم في إدراك العلوم النافعة الغامضة، واستنباط ما عجز عنه غيرهم من الأمم».

وفي الطب أيضاً لم نكتشف إلا مؤخراً أن الموسوعة الطبية الأهم في العالم قبل الميلاد كانت كتاب «المعجم الطبي» الذي ألفه قبل أكثر من ثلاثة آلاف سنة عالم الطب العراقي إيسكال كين أبلي *Esagil Kin Apli* المتكون من أربعين لوحاً طينياً والمسمى ساكيكو *Sakikku*.[2]

1- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي - العقل المستقيل في الإسلام»، دار الساقي، بيروت، 2004. ويشير طرابيشي بدقة في هذا الكتاب إلى أن اعتزاز ابن وحشية بالماضي العقلي الزاهر لسكان العراق، لم يمنعه من مهاجمة حاضرهم بعنف لأنهم كانوا «عاجزين عن فهم شيء من علوم أسلافهم». وكان أكثر ما يغضبه فيهم إنهم قطعوا مع تراثهم ومع تاريخهم حتى قبل أن يقطعهم الإسلام عنهما، بيد إنه حينما اجتهد في طلب كتبهم وجدها عند قوم هم بقايا الكلدانيين وعلى دينهم وسنتهم ولغتهم، لكنهم كانوا في نهاية الكتمان والإخفاء والجحود لها والجزع من إظهارها إلى درجة إنه كاد يجزع هو الآخر لولا معرفته بلغتهم وهي السريانية القديمة «وذلك إنني منهم أعني من نسل بعضهم».

2- Markham J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

وفي فلسفة التاريخ كذلك نكتشف الآن إن البابلي بيروسا كان المؤسس الرائد في نقل تدوين التاريخ من منهج التسجيل السردي إلى منهج التفكير بالأهداف والقوى الروحية الموجهة وإن موسوعته عن الثقافة البابلية والشهيرة باسم «Babyloniaca» (البابلونيكيا «البابليّات»)، التي كتبها باللغة اليونانية (في حوالي 272 ق.م)، كانت قد نالت نفوذاً فكرياً هائلاً لدى كبار المفكرين الهلنستيين ونقل مقتطفات مهمة منها كتّاب ومؤرّخون كلاسيكيون مثل بوليستور، وأوسيبيوس، ويوسيفوس وغيرهم، قبل أنْ يحشد التعصب الأصولي الديني اليهودي والمسيحي كل قواه وأسلحته لإزالتها ليس من التداول فحسب بل من الوجود مدركاً أن الاعتراف بأي ملمس عبقري للعقل البابلي يمثل دحضاً بل تسفيهاً للأوهام البائدة عن «رجاسات» بابل وشعبها وحضارتها التليدة. وفي الحقيقة فإن البعد العقلاني الواقعي والإنساني والكوني في العقلانية البابلية هو ما كان يؤرق الزعماء الإكليروسيين اليهود والمسيحيين جميعاً.

ولئن طال انتظار ابن خلدون، فان مفكراً مسيحياً من الغرب هو أول من سيؤلف دراسة حول الفلسفة البابلية بعد ألفي عام على التنكر الغريب لها. فمن الثابت لدينا إن المفكر الهولندي اوتون فان هيرن Othon Van Heurn (1577-1648) هو أول مؤلف في العصر الحديث سعى إلى إثبات أن هناك فلسفة بابلية في كتاب باللاتينية حول «الفلسفات الأولى» صدرت طبعته الأولى في 1600 في ليدو بعنوان «الفلسفات الأجنبية» القديمة»[1]، والذي، وهذا يستحق الانتباه بحد ذاته، سيحمل عنواناً آخر وأكثر دقة في طبعته الثانية الصادرة عام 1619 هو «الفلسفات الأولى البابلية والهندية والمصرية»[2].

1- Antiquitatam Philoghiae Barbara Libri Due Leydo, 1600.

2- Babylonica, Indica, Sythica, Aegypliaca philosophoca primordia ibid, 1619.

مفاهيم هجينة

بداهة إن أهمية هذه المؤلفات تقتصر الآن على بعدها التاريخي وحسب بفعل ضآلة ومحدودية دقة مادتها المعرفية. لكن ما يدهشنا هنا هو أن الدراسات حول الفلسفة البابلية ما زالت في الغرب (وفي الشرق أيضاً) بعد أربعة قرون على كتاب هيرن أسيرة تلك العقدة اللاهوتية التي تعيق المؤرخ أو المفكر لحد الآن، باستثناءات نادرة، عن الاعتراف الصريح والنهائي بالأصل الرافديني للفلسفة أيضاً، وذلك خاصة، ودائماً، بسبب ضغط ذلك الموروث اللاهوتي ذاته الذي تحوّل إلى منهج ثابت في أوروبا والغرب عموماً لا سيما منذ اقترانه بمفهوم تلفيقي آخر سمي «المعجزة الإغريقية» في الفلسفة بينما الفلسفة هي النقيض المطلق لمفهوم «المعجزة» جملة وتفصيلاً، سواء كانت إغريقية أم سومرية أم بابلية أم مصرية أم فينيقية أم غير ذلك. ومن هنا استغرابنا من نزوع حماسي طافح لدى عدد من الباحثين المصريين أو الباحثين في حضارتهم إلى الإعلان مثلاً بأن هناك «معجزة مصرية» في الفلسفة، وإن «الفلسفة اليونانية هي فلسفة مصرية مسروقة» بطريقة مباشرة وأن مصطلح الفلسفة اليونانية أو الإغريقية تسمية خاطئة، إذ لا وجود لفلسفة لها هذه الخصوصية.[1]

1- في كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي» يجهد الدكتور مصطفى النشار دون جدوى إلى اثبات أن كلمة «فلسفة» الإغريقية هي مفردة (sb3) المصرية القديمة، وتعني «يعلم- تعليم» معترفاً في ذات الوقت إن الفكر السومري أقدم من نظيره المصري بمسافة زمنية كبيرة قد تصل إلى ألف عام وأكثر. للمزيد حول هذا التوجه انظر بين مؤلفات أخرى:

- جورج جي. أم. جيمس، «التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة»، ترجمة وتقديم شوقي جلال، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة 1996.
- محمود محمد علي، «الأصول الشرقية للعلم اليوناني»، عين للدرسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة 1998.
- حسن طلب، «أصل الفلسفة حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية»، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة: الأولى 2003.

هذا الاستغراب يقترن بدعوتنا إلى لزوم إعادة النظر بمفهوم هجين ومتناقض ومهيمن بشكل محزن في الثقافة العربية يطلق عليه اسم «الفكر الأسطوري» مقتبس بشكل مشوّه واعتباطي من نفس تلك الثقافة المعادية لبابل التي دأبت على إطلاقه حصراً على كل فكر سبق الفكر الكلاسيكي الأوروبي أي على الرافديني والمصري على وجه الخصوص لفرض تسويق بل فرض فكرة «المعجزة» الإغريقية في ولادة الفلسفة.

والحال نحن نرى، إن مفهوم «المعجزة» اللاهوتي المسيحي هو الأصل الفعلي والخفي لفكرة «المعجزة» الإغريقية هذه والمهيمنة حتى الآن لدى مؤرخي الفلسفة الغربيين والمُثقل بمضمون أيديولوجي بذاته ما يفسر أيضاً غرابة أن الاعتراف بالعلوم النظرية البابلية يصبح أكثر فأكثر ثباتاً ومقبولية مع مرور الوقت بينما لا يتزعزع مفهوم المعجزة الإغريقية في الفلسفة كما لو إنه وجد ليظل إلى الأبد دون إغفال حقيقة رفضه بقوة من قبل عدد من مؤرخي الفلسفة الغربيين وبعضهم من الأكثر رصانة.

نصوص مفقودة وفكر رسمي

هذا التهافت الحتمي لمفهومي المعجزة الفلسفية والفكر الأسطوري، يدعمه تقدم معرفتنا العلمية الحالية بالفكر الرافديني القديم التي غدت كبيرة جداً على نواقصها بفعل الاكتشافات الأثرية الضخمة التي تحققت لا سيما خلال القرن الأخير، تسمح لنا بذاتها أنْ نقول بأن هناك منظورات فلسفية بابلية حول نشأتي الكونين الميتافيزيقي والملموس وحول مصيريهما كما في الأخلاق والسياسة والمنطق وسواها. وهذه المنظورات لا تتضمن فقط مادة فلسفية مؤسسة على استنتاجات تأملية منظمة وتطرح نفسها منطقية كنسق وكمضمون، ومنسجمة أعظم الانسجام مع خصوصية أسئلتها ذاتها، إنما تبدو تلك المضامين الفلسفية مستهدفة بذاتها من قبل مؤلفين صرنا، وهذه قضية مهمة جداً، نعرف أسماء عدد من المتأخرين منهم كأحيقار الملقب بـ«الحكيم»،

كما نعرف أسماء مفكرين بابليين من بلاد الرافدين هاجروا إلى بلاد الإغريق في فترات مختلفة كديوجين البابلي وبيروسا البابلي وسلوقس الكلداني وكيدينو نابو ريمانو وسودينيا وسواهم ممن تذكرهم المؤلفات الإغريقية القديمة نفسها وتخصص لهم مكانة تفيد أحياناً بأن عبقريات بعضهم الفلسفية تفوقت حتى على عبقريات بعض كبار الفلاسفة الإغريق أو الرومان المعاصرين لهم ما يعزز استنتاجنا الموضوعي بوجود ذلك الفكر الفلسفي الذي اسميناه «البابلي» مجازاً وذلك لاعتبارنا الحقبة البابلية لحظته العليا والأخصب والأكثر توثيقاً حتى الآن. ففي مجال الفكر الديني والفلسفي على الأقل، ورغم نزوع حيوي ومتواصل نحو التعددية والتنوع وحتى الاختلاف والخصوصية، يبدو لنا المجموع العام للتراث الفكري الخاص ببلاد ما بين النهرين القديمة أقرب إلى أن يكون بمثابة وحدة كبرى واحدة في نسقها العام، برغم حقيقة وجود تمايزات داخلية في المفاهيم والرموز الرئيسة الخاصة بكل واحدة من الفترات أو المراحل الكبرى السومرية والأكدية والبابلية والآشورية والكلدانية التي اقترن كل منها أيضاً بسيادة هذه أو تلك من الأسماء المقدسة أو اللغات أو النظم السياسية فضلاً عن تغير العواصم والسلالات والشرائع.

فلقد ظلت النصوص الفكرية والدينية تشكل عامل توحيد تلقائي، بل غالباً ما يكون العديد منها لا سيما الكبيرة، مشتركاً في الأصل، وعادة ما يكون كل عهد سابق قد ساهم في تأسيس أو تغذية ثقافة العهد الذي يليه بالمقدمات والمفاهيم وذلك خلال 3000 سنة من حضارة بلاد ما بين النهرين قبل الميلاد. لذا يبدو بديهياً القول إن الثقافة السومرية التقليدية تجد امتدادات مهمة لمنجزاتها، نتيجة التواصل التاريخي والفكري الطبيعي المبكر وليس نتيجة الاقتباس، في الحضارة البابلية ومنها إلى الآشورية أو الكلدانية التي انتشرت على مساحات كبيرة من بلاد الأناضول حاملة إليها بعد عام 1700 ق.م، وعبرها إلى بلاد الإغريق لاحقاً، أفكار ومعارف مهمة من ثقافة بلاد ما بين النهرين. وكذلك

الحال بالنسبة لامتداداتها في سوريا الفينيقية خلال فترة العمارنة (القرن 14 ق.م)، وقبلها عند المصريين والعبريين أيضاً كما يثبت ذلك التماثل المثير أحياناً في الأفكار والعقائد والأسماء بين نصوص التراث البابلي ونصوص العهد القديم كقصة الطوفان والعديد سواها.[1]

ومع ذلك، لا يمكن حقاً القول إن الفكر الفلسفي العراقي القديم قد عرف أو نشر كما ينبغي، وهناك جزئياً أسباب موضوعية لذلك. فالعديد من الرُّقم الطينية لا يزال بحالة متشظية، كما لم يتم بعد اكتشاف نسخ منها تخدم في تكملة النواقص والفجوات فيها. وهناك سبب مهم آخر هو قلة المتخصصين باللغات وبالتالي قلة الإلمام بالمفردات وصعوبات أساسية في قواعد اللغة المسمارية. ما يعني أن جيلاً آخر من علماء التاريخ السومري البابلي سيقضي قبل أنْ يمكن تقديم الملاحم والأساطير والتراتيل والشرائع القانونية وأدب الحكمة والاتفاقيات الدبلوماسية إلى القارئ بطريقة يمكنه معها تقدير المستوى العالي للإبداع الأدبي والفكري لتلك الحقب.

وما لاحظناه أيضاً، إن ما تمّ العثور عليه إلى الآن من نصوص أصلية تخصّ العقل الفلسفي السومري- البابلي أو المصري القديم، ما زال بعيداً كل البعد عن تمثيل الفكر غير الرسمي باعتباره الأكثر أصالة وعبقرية وحرية في التعبير، نظراً لعداء الدولة التقليدي لمثل هذا الفكر المعارض أو الثوري بالضرورة في كل الحضارات. ففي مجتمع طبقي حاد التناقض كالمجتمع البابلي أو المصري، والأكبر تعقيداً من المجتمع الإغريقي نفسه، لا يمكن قطعاً أنْ نقتنع بأن الفكر الذي تعتمده أو تسمح به الدولة هو الفكر الأرقى أو الأكثر عمقاً ناهيك عن كونه الفلسفي الحق إنما نعتقد بأنه، كما في كل الحضارات الأخرى، لا يمثل إلا الفكر

1- في دراسة حديثة عن «الكتابة المسمارية ولسانياتها»، يرى أستاذ اللسانيات في جامعة مانشستر البريطانية جون نيكتز، إن «الاكتشافات الأخيرة في مجال السومريات والرُّقم الطينية التي تمّ العثور عليها في موقع قريب من ديار بكر بجنوبي تركيا، تدلل على أن الخريطة الرافدينية القديمة كانت تمتد من جنوبي تركيا إلى شمالي مصر والجزيرة العربية وإيران.

المؤدلج إلى حد ما والذي تستفيد منه الفئات الحاكمة لتبرير سيادتها على المجتمع دون التردّد باضطهاد المفكرين الأحرار وحتى تعريض «الحكماء» للقتل وهذا ما حصل حتى في بابل حيث أشار «العهد القديم» إلى ذلك مراراً في سفر دانيال[1].

من هنا اعتقادنا الجازم بأن ما نعرفه عن الفلسفة البابلية هو في الغالب قسمها الديني الرسمي وحده بل جزء منه فقط. أي إن ما وصلنا من ملاحم ومدونات السومريين والبابليين والأكديين والآشوريين لا يمثل إلا نزراً يسيراً من نصوصهم الفكرية والعقلية، إذ يكاد يقتصر على الجزء المكتشف لحد الآن فقط أي الذي سمحت به وحافظت عليه السلطات الرسمية أو الدينية للدولة وهو عموماً ما وجد في مقابر السلالات الحاكمة أو دواوينها ومكتباتها (مكتبة آشور بانيبال مثلاً) بصيغ ناقصة أو معدلة أو مزاد عليها وهذا يفسر إن جميع الملاحم والتراتيل التي بلغتنا تتمحور حول تمجيد ديانات الملوك والعقائد الرسمية للدولة دون الفكر الفلسفي الحر والنقدي بالضرورة الذي قد نعثر عليه يوماً كما نأمل بقوة.

وأخيراً، وقبل تناول ماهية المنجز الفلسفي البابلي في مختلف المجالات، لابد من الإشارة الخاصة إلى حقيقة أن ما وصلنا من الفكر البابلي هو برأينا مجرد غيض من فيض عطائه الواسع الذي تؤكد مؤشرات عديدة على وجوده السابق فعلاً. وهذا عائد إلى سببين أساسيين على الأرجح وهما:

أولاً: إن ما وصلنا في فكر يكاد يقتصر على الجزء الذي تسمح به الدولة حصراً مثل الملاحم الوطنية والحوليات الرسمية والمدونات المتعلقة بالفكر الرسمي للدولة فضلاً عن المعاملات. وكلها تقريباً تمّ العثور عليها في مكتبات الملوك ودواوين الدولة ومقابر السلالات الحاكمة.

1- ورد في العهد القديم من الكتاب المقدس إن ملك بابل بلغ به الغضب والغيظ على الحكماء مرة إلى حد إنه أمر رئيس شرطته بإبادة كل حكماء بابل. (سفر دانيال 12:2، و12:4).

ثانياً: ضياع معظم نصوص الفكر الفلسفي البابلي المسجل وغير المسجل لطول الفترة واندثار أو دمار الكثير من نصوصه الهامة. ونعتقد بقوة إن الفترات المقبلة ستشهد العثور على جزء مهم ونوعي منها في موقع أو آخر. كما حصل عام 1885 في مصر عندما عثرت عاملات في صنع الأواني الفخارية بتل العمارنة في مصر على مجموعة كبيرة من الرُّقم الطينية تمثل أرشيفاً كاملاً من الرسائل الدبلوماسية (379 رسالة) العائدة إلى قصر عاصمة حكم الملك المصري إخناتون (امنحوتب الرابع)، والمكتوبة بالخط المسماري وباللغة الأكدية (البابلية) لغة التواصل الثقافي والدبلوماسي العالمي آنئذ منها رسائل متبادلة مع ملوك بابليين وميتانيين وآموريين وحكام وأمراء مقاطعات تابعة له كبيروت وجبيل وأورشليم. ويمكن من خلال هذه الرسائل معرفة جوانب من السياسة الخارجية والإقليمية لمصر في حينه.

وكذلك الأمر بشأن عثور مزارعين في منطقة «نجع حمادي» بصعيد مصر عام 1945 على ما بات يعرف بمخطوطات «نجع حمادي» وهي مجموعة نصوص عرفانية قديمة (غنوصية) مدونة على ورق البردي ومحفوظة في جرار مغلقة، اشتملت على اثنين وخمسين مقالة روحانية وفلسفية قبل مسيحية نادرة يعتقد إنها دفنت عن أعين السلطات الكنسية بعدما أصدر البابا أثناسيوس الأول في عام 367 م مرسوماً يدين تداول المؤلفات غير الكنسية.

وعلى العموم تتواصل حتى اليوم الاكتشافات الجديدة حول ما أنجزه البابليون في مجالات العلوم البابلية الأخرى ولن تكون الفلسفة استثناء في ذلك. إذ نعرف اليوم بفضل ذلك إن البابليين وضعوا الكثير من النظريات العلمية والروائع الأدبية والفكرية التي دونوها على ألواح من الطين تعرضت إلى السرقة أو التلف أو التدمير لسبب أو آخر. والحال أثبتت النصوص الرافدينية المكتشفة أو المترجمة حديثاً إن العديد من نظريات الرياضيات التي كانت تنسب إلى بعض علماء الرياضيات

الإغريق، مثل فيثاغورس وإقليدس، كان قد سبقهم إليها العلماء البابليون بألف عام أحياناً. فقد أثبت علماء آثار وباحثون متخصصون إن اليونانيين أخذوا عن البابليين ما يعرف بالمرتبة العددية والتي تعني إن قيمة العدد تتحدد بموقعه من الأرقام الأخرى، كما أثبتت هذه النصوص إن البابليين توصلوا إلى معرفة الدستور الهندسي المعروف بنظرية فيثاغورس. أما في حقل الجبر فقد قطع البابليون مرحلة كبيرة من التقدم منذ بداية الألف الثاني قبل الميلاد عندما توصلوا إلى معرفة معادلة الدرجة الثانية ومبدأ أكمال المربع ومبدأ الإرجاع إلى الوحدة[1]، فيما نلاحظ أن أبرز ما نجده في الحساب البابلي اعتماده على النظام الستيني في المعاملات اليومية والأرصاد الفلكية والمسائل الحسابية حيث اتخذ من العدد (60) أساسا للنظام الحسابي، ولهذا النظام أفضلية على النظام العشري في حساب الكسور نظراً لقابلية العدد (60) على القسمة[2] على عوامل رقمية عديدة بينما تكون قسمة العدد (10) على عاملين اثنين فقط. كما تفوّق البابليون في ميدان حل المعادلات الجبرية، إذ تشير الألواح الطينية المكتشفة إلى استخدام العلماء البابليين لمعادلات من الدرجة الأولى والثانية والثالثة كما استطاعوا بفضل استخدام نظرية المعادلة الجبرية أنْ يجدوا حلولاً لمشكلات كثيرة علمية وعملية وأنْ يدركوا إمكانية علاقة بين المعلوم والمجهول، فحاولوا اكتشاف المجهول أو الاستدلال عليه من خلال المعلوم.

والسؤال الآن: ما هو الموقف من شبه الإجماع السائد لدى معظم مؤرخي الفلسفة قديماً وحديثاً والقائل بان «الفلسفة» كتسمية وكنشاط ذهني ظهرت في بلاد الإغريق وبأن طاليس هو أول مفكر يستحق أن يحمل اسم «فيلسوف»؟.

1- فاضل عبد الواحد علي، «من ألواح سومر إلى التوراة»، بغداد 1989 ص 227 – 245.
2- ياسين خليل، «التراث العلمي العربي»، بغداد 1979. ج1 ص24 25-.

نقول بدءاً إن الإجماع حول رأي يخص الفلسفة لا قيمة علمية له فعلياً على الإطلاق. من الممكن أنْ تكون كلمة «فلسفة» مفردة إغريقية مركبة (من كلمتي «فيلو» و«سوفيا») وتعني «حب الحكمة». إلا إنها بابلية الأصول كما أشرنا. وعلى العموم فان القول بالأصل الإغريقي للاسم لا يستلزم قطعاً أن تكون الفلسفة كنشاط ذهني ذات أصل إغريقي هي أيضاً. لأن هذا يفترض على الأقل وجود تعريف دقيق ومسبق وواحد حصراً للفلسفة كمفهوم يمكن انطلاقاً منه فرز الفلسفي عن غير الفلسفي في ذلك النشاط. والحال إن الفلسفة هي النشاط الذهني الذي يتأى عن أي تعريف أو تحديد، ومن هنا هذا العدد الذي لا يكف عن الازدياد من التعريفات التي تقدم للفلسفة إلى درجة تكاد تقول معها بأن كل فيلسوف يميل إلى امتلاك تعريفه الخاص به للفلسفة.

أما بشأن الموقف من المفهوم القائل بـ«المعجزة الإغريقية» في الفلسفة، فلدينا من المعطيات ما يثبت إنه مفهوم «أيديولوجي» لا أكثر ولا أقل كما إنه اختراع حديث جداً نسبياً كما سنرى.



جوهر الفلسفة البابلية

قد يبدو مثيراً وحتى مستغرباً القول بأن البابليين امتلكوا منظومات فلسفية بالمعنى الفعلي للكلمة نظراً إلى ما ينطوي عليه هذا القول من ضرورة إعادة النظر بكل الفرضيات والاستنتاجات المطروحة لحد الآن، بما فيها الأكثر اعتدالاً، بشأن ماهية الينابيع الأولى للفلسفة. فهذه المشكلة تبدو الأعقد والأقدم في التاريخ الكوني للفلسفة. ولا يعني شيئاً بالطبع قيام أرسطو، كيفيّاً، بمنح مواطنه اليوناني طاليس الملطي (642–546 ق. م.) صفة أول من فكر فلسفياً بين البشر، ما قاد إلى الاستنتاج بان «الفلسفة» كتسمية وكنشاط عقلي ولدت في حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد وفي بلاد الإغريق حصراً. وهذا أساس مفهوم «المعجزة الإغريقية» في ولادة الفلسفة.

وهو استنتاج خاطئ كما سنرى، برغم شبه إجماع مؤرخي الفلسفة قديماً وحديثاً عليه. وعلى العموم، فإن إجماعاً حول موقف يخص الفلسفة لا قيمة علمية له على الإطلاق. إذ من الممكن تالياً أنْ تكون كلمة «فلسفة» مفردة إغريقية مركّبة. إلا أن القول بالأصل الإغريقي للاسم لا ينبغي أنْ يستلزم بالضرورة أنْ تكون الفلسفة كنشاط بذاته من أصل إغريقي هي أيضاً. لأن هذا يفترض على الأقل وجود تعريف دقيق ومسبق وواحد حصراً للفلسفة كمفهوم يمكن انطلاقاً منه فرز الفلسفي عن غير الفلسفي في ذلك النشاط.

والحال إن الفلسفة هي النشاط الذهني الذي ينأى عن أي تعريف أو تحديد، ومن هنا هذا العدد الذي لا يكف عن الازدياد من التعريفات التي تُقدّم للفلسفة إلى درجة تكاد نقول معها بأن كل فيلسوف يميل إلى امتلاك تعريفه الخاص به للفلسفة.

الأصل البابلي لـ «فيلوسوفيا»

لقد قادنا البحث الدقيق والمقارن، إلى الاستنتاج الواثق أن معنى «فيلو سوفيا» (φιλοσοφία) في اللغة الإغريقية ذاته، أي «حب الحكمة»، بابلي الأصل كمصطلح وكمضمون، وهو يعني تكوين فكرة عقلانية شاملة عن الوجودين الإلهي والإنساني. ويدعم استنتاجنا هذا، أن أفلاطون نفسه لاحظ في محاورة «كراتيلوس» (Kratylos)، إن كلمة سوفيا [σοφία]، ليست إغريقية الأصل بتاتاً بل هي غامضة جداً في أصل إشتقاقها اللغوي، وتوقع إنها قد تكون وفدت إلى بلاد اليونان من ثقافة أجنبية مجاورة، ويقصد البابلية بشكل خاص على الأرجح، لعلمه الأكيد بأن الجزر اليونانية كانت قد ارتبطت في عصره بعلاقات مباشرة وواسعة مع منجزات الحضارة البابلية الفكرية والعلمية، وذلك خلال نحو قرن من الاحتلال الفارسي لجزر اليونان الشرقية بين عامي 547 و449 ق.م.

وقد لاحظ أفلاطون نفسه إن اليونانيين، «وخصوصاً الذين كانوا تحت سيطرة البرابرة، استعاروا الألفاظ منهم غالباً»[1]، معترفاً هكذا مبكراً وبصراحة نادرة، بأن نشوء الفلسفة في جزر اليونان الشرقية اللصيقة بآسيا الصغرى، كان بتأثير من الأفكار والفلسفات الواردة أو المستلهمة من حضارات بلاد النهرين الأقدم.

1- أفلاطون، محاورة كراتيلوس في فلسفة اللغة، ترجمة د. عزمي طه السيد أحمد، عمان 1995، ص 149.

من جانبه، يخبرنا المؤرخ الإغريقي الشهير ديوجينيس اللائرتي[1]، إن أول من اخترع مصطلح «فيلو سوفيا»، في الثقافة الإغريقية في حوالي العام 510 قبل الميلاد، لم يكن إلا فيثاغورس نفسه (570 – 495) ناقل النظريات البابلية في الهندسة والرياضيات والفلك إلى بلاده، والقادم للتو إلى مسقط رأسه ساموس، من إقامة ودراسة استمرت نحو اثني عشر عاماً (بين 525 و513 ق.م) في بابل، تلك الحاضرة التي كانت تقدّس «إله الحكمة» أيا، وتمجد «حب الحكمة»، وتزخر بـ«الحكماء» باعتراف حتى «العهد القديم» خصم بابل اللدود![2]. وأيضاً، وكما لدى السومريين والبابليين، كان نعت «الحكمة» يقتصر برأي فيثاغورس على الإله وحده أي إنه لا يصدق على أي إنسان. والإنسان هو بالتالي «محب للحكمة» وحسب، ولذا قال فيثاغورس عن نفسه «لست حكيماً لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوفٌ، أي محب الحكمة»، وهي مقولة تنسب أحياناً إلى شيشرون (43 ق.م).

ويدعم الأصل البابلي لمصطلح الفلسفة، إن بلاد الإغريق كانت قد دخلت في علاقة مباشرة وطويلة مع منجزات الحضارة البابلية الفكرية والعلمية خلال فترة الاحتلال الفارسي لأراضيها بشكل خاص والحروب التي اقترنت بها[3]. وهي فترة استمرت نحو مائة سنة بين منتصف القرنين

1- Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Paris, Librairie générale française, 1999.

ديوجين لايرتيوس، «مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة»، ترجمة عبد الله حسين، القاهرة، الطبعة القديمة، منتدى سور الازبكية/ (1252 هـ/ 1836 م)، ص 61.

2- يذكر العهد القديم حكماء بابل مراراً في سفر دانيال الإصحاح الثاني، 2 و4.

3- الاحتلال الفارسي لجزر اليونان لا سيما الشرقية، والحروب التي ترتبت عنه وسميت بالحروب الميدية، كان طويلاً ومؤثراً إذ تم على مرحلتين. فقد تموضعت المرحلة الأولى بين عامي 547 و492 ق.م. واعتباراً من غزو جيوش كورش الكبير لمنطقة إيونيا والذي أعقبه سحبه لقواته من المدن تاركاً حكمها لطغاة محليين موالين له، وانتهاء بانتصار الأثينيين في سهل ماراثون قرب أثينا في 490 ق.م. أما المرحلة الثانية فتمتد بين قيام داريوس الأول بإرسال جيوشه من جديد في عام 499 ق.م لمعاقبة

السادس والخامس قبل الميلاد، وسمحت بقيام مبادلات تجارية وحضارية وثيقة وواسعة لا سيما في فترات الهدنة والسلام العديدة التي تخللتها، الأمر الذي وفّر فرصة ثمينة وطبيعية لليونانيين، كي ينهلوا ملياً من منجزات الحضارة البابلية، التي كان الفرس قد اقتبسوها بشكل واسع لحسابهم، واعتمدوا عليها كلياً بعد غزوهم لبابل متخلين عن تقاليدهم البدائية القديمة.

ومن المعتقد بقوة إن زيارات من رحالة ومثقفين يونانيين تمت إلى بلاد ما بين النهرين لأغراض الإطلاع وحتى الدراسة خلال تلك الفترة. وهذا يفسر كيفية استفادة هوميروس من ملحمة جلجامش في كتابه «الأوديسة»، أو اقتباس هزيود لهرمية الآلهة البابلية في كتابه «أنساب الآلهة»، أو أخذ طاليس بمفهومي الأصل المائي للوجود وروحانية المادة، أو محاكاة زينون الإيلي للديالكتيك البابلي عندما وضع ديالكتيكه الصوري (أساس الديالكتيك الجدلي)، كما يفسر استلهام غيرهم لمبدأ هرمية الآلهة ثم الثالوث المقدس فالوحدانية المطلقة، وكذلك العلاقة البنيوية ما بين الإلهي والإنساني، وإن الله مصدر المعرفة كما إنه الغائية الجوهرية للتاريخ، إذا اقتصرنا على الموضوع الفلسفي هنا بموازاة ابتكار وتطوير المنهج التجريدي وتوظيف السرد الملحمي للتعبير عن موضوعات فلسفية.[1]

أثينا والمدن الأيونية المتحالفة معها في الثورة ضد الحكم الفارسي، وأيضاً كفرصة لتوسيع حكمه ليشمل أجزاء أخرى من أوروبا ولتأمين الحدود الغربية لامبراطوريته. لكن الإمبراطورية الأخمينية التي توصلت إلى معاهدة سلام مع أثينا أدت إلى إنهاء العداء بينهما لفترات مهمة، سرعان ما واجهت سلسلة ثورات وحروب مضادة من قبل الدويلات اليونانية أرغمتها على الانسحاب النهائي من اليونان وكل أوروبا بسلسلة هزائم متلاحقة استمرت حتى نجاح الإسكندر المقدوني باحتلال بابل في 449 ق.م.

1- ظلّ أسلوب التعبير الملحمي الوسيلة الأكثر حيوية وتفضيلاً للتعبير عن موضوعات فلسفية لدى عدد كبير من أهم الفلاسفة اللاحقين في الشرق والغرب على حد سواء كهوميروس وهزيود وابن طفيل وأبو العلاء المعري ودانتي وتوماس مور وفولتير وسارتر وسواهم.

المنطقي السومري Muntakku

أما «محب الحكمة» أو الفيلسوف فقد أطلق عليه سكان بلاد ما بين النهرين الاسم السومري «منطاكّو» (Muntakku)، (وتعني المنطقي[1]) أو «أومانو» (Ummânû) وتعني «المرشد» أو «الموجّه») في بعض الفترات، وتدل في الحالتين على المفكر المعروف بـ«حب الحكمة»، والقادر بالتالي على فهم ماهية العلاقة بين الله والإنسان وهي علاقة روحية محضة، وعلى إدراك غاية ومجالات تجلياتها في عالم الظواهر فيما قد يكون مفهوم (Ummânû) أصل مفهوم «الإمام» (الذي يؤمّ بالناس)، وهذا يحتاج إثباته إلى بحث دقيق.

لكن تسمية «خاكامو» هي التي أخذت الغلبة عند الأكديين وأثرهم البابليين للدلالة على «محب الحكمة» أو الفيلسوف». وعنها ظهرت تسميات «حكيم» في اللغة العربية و«حاخام» في العبرية و«حكيمو» في الآرامية والسريانية. وهو يعني عندهم الإنسان المؤهل عقلياً لإستلام المعرفة الإلهية وإدراك سبل تحققها في العالم الطبيعي.

بالمقابل سمي حامل المعرفة من الآلهة إلى البشر «أبكالو» في اللغة السومرية (*Ab-Gal*) تقابلها في الأكدية (*Apkallu*)، وهو كائن فوق بشري (وحي) تكلفه الآلهة بنقل المعرفة والعلوم الإلهية إلى البشر. والمقصود بها المعرفة العقلية أو الوافية حصراً كما تشير المدونات العراقية القديمة المكتشفة، التي تذكر أسماء لحكماء فوق بشر، ظهروا أو وجدوا في بلاد سومر خلال فترات مختلفة وهم سبعة اشتهر منهم آدابا واتراحاسيس وأوتونابشتم وأوانيس وسواهم. والرقم سبعة مقدس عند السومريين والبابليين ويسمونه «الرقم الأعظم» لأنه يرمز إلى القوة الإلهية الكلية المظمة وكانوا يجعلونه مرادفاً لكلمة «الكُل *Kullati*»،

1- قد تكون تسمية *Muntakku* أصل مفهوم «المنطقي» بالعربية. لكننا لم نستطع التيقن من ذلك.

تعبيراً عن الكمال الكوني[1]، الذي يمكن تلمس رمزيته في سلسلة من المعتقدات الدينية والاجتماعية لدى العراقيين القدماء، تتمحور حول العدد (سبعة) كالإيمان بوجود سبع سماوات ومثلها بالنسبة إلى الأرض، وبمبادئ أيام الأسبوع السبعة والحجب السبعة والأجرام السبعة والمعادن السبعة والقارات السبعة والبحار السبعة وألوان الطيف السبعة وسوى ذلك الكثير. ومنهم على الأرجح اقتبس الكتّاب الإغريق القدامى نعت الحكماء السبعة الأوائل الذي أطلقوه على مفكري حقبة ما قبل سقراط.

طاليس وفيثاغورس بابليا الثقافة

لا تسمح لنا الكتابات والمصادر المتوفرة لحد الآن تقديم جرد نهائي بكل المنطلقات أو القضايا التي شغلت الفلاسفة البابليين بشكل خاص. فشحّ النصوص الأصلية المترجمة عن اللغات الرافدينية القديمة مباشرة وفقدان مؤلفات فكرية وتاريخية كانت معروفة لمؤلفين وعلماء بابليين أو كلدانيين اشتهر بعضهم في بلاد الإغريق نفسها حيث كان قد هاجر إليها خلال فترة الاحتلال المقدوني للعراق، بعد سقوط الدولة البابلية على يد الأخمينيين الفرس.

إلى ذلك وقبله، هناك مشكلة غموض واضطراب المعلومات الثابتة بشأن أصول رموز التأسيس الفلسفي الإغريقي نفسه وبالتالي صعوبة تحديد مصادرهم الخارجية وانتمائهم إلى الأمة الإغريقية بشكل مؤكد. فطاليس الذي منحه أرسطو لقب الفيلسوف الأول، مولود في ملطية بآسيا الصغرى (وليس في جزيرة مالطا كما يُفهم خطأ)، كما إنه لم يكن إغريقياً بل بابلي الثقافة، إذ تؤكد المصادر الإغريقية نفسها إنه ترعرع في أسرة مهاجرة من

1- وهناك تفاصيل مهمة وواسعة حول مكانة الرقم سبعة عن العراقيين القدماء في كتاب «الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين القديمة: الدلالات والرموز» للباحث العراقي حكمت بشير الأسود، منشورات «اتحاد الكتاب العرب»، دمشق 2007.

مدينة صور عندما كانت هذه المدينة جزءاً من الدولة البابلية بعد أنْ ألحقها نبوخذ نصر بسلطته منذ عام 671 ق.م. إذ احتلّ البابليون صور بعد حصار فرضوه عليها عام 685 ودام 13 سنة وبذلك اعتبر أطول حصار في التاريخ حيث تنص إحدى مسلات نبوخذنصر إنه «خلع ملك صور الشرير ووضع ملكا آخر وشتت أعداء بابل إلى جهات الأرض الأربعة». فليس صدفة عندئذ أنْ يفاجئ طاليس قومه، البعيدين عن كل أشكال الحضارة العلمية من قبل، بطرح عدد من النظريات الجديدة والجريئة في الهندسة والفلك والاقتصاد كما ذكر المؤرخون الإغريق، أو إنه تنبأ بكسوف الشمس الكامل الذي قيل إنه حدث في 28 أيار من عام 585 قبل الميلاد، أو حاول تحديد الأفلاك السماوية بالنسبة للأرض، نظراً إلى أن كل هذه الأفكار كانت سائدة في المدارس البابلية من قبل ومجهولة في الجزر الأيونية.

وهكذا، ورغم أن الفكرة الشائعة هي أن طاليس أقام لفترة في مصر، إلا إننا نرى أن معرفته الوطيدة بالأفكار الفلكية والهندسية والعلمية البابلية جاءت من دراسته في المدارس التي أقامها آنئذ الملك الآشوري تغلث فلاصر الثالث[1]. وتشير دراسات متخصصة[2] إلى أن طاليس نقل من بابل إلى آيونيا معارف وجداول فلكية بابلية عن ظهور واختفاء النجوم والكسوف والخسوف الشمسي والقمري، وإنه نجح على أساسها في التكهن بالتاريخ الدقيق لوقوع كسوف الشمس. ونفس الشيء بشأن اقتباسه للمبدأ البابلي المعروف جدا قبله، بأن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء.

1- حكم الملك تغلث فلاصر الثالث (Teglath-Phalasar III) الدولة الآشورية بين 745 و727 ق.م. وقد نجح في توسيعها لتمتد من الخليج العربي حتى البحر الأبيض المتوسط وسيناء فيما امتد نفوذها إلى مصر ومناطق من جنوب آسيا الصغرى، وقد قام بإصلاح النظام السياسي فيها وفرض الضرائب والتوطين الإجباري لتقوية الدولة ونظامها الإداري وجيشها لتصبح القوة الأكبر في المنطقة. وساهم أيضاً في تطوير الحياة الثقافية والعلمية.

2- من بينها مقالات للدكتور محمد جلوب الفرحان في «أوراق فلسفية جديدة»، المجلد الخامس، العدد العاشر، 2013.

أما فيثاغورس المولود في جزيرة ساموس على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، فيبدو إنه كان خلال مرحلة شبابه أكثر ميلاً إلى ثراء الحياة الروحية والفكرية البابلية من ميله إلى حالتها آنئذ في بلاد الإغريق، لا سيما من جهة حيوية العلاقة بين الفلسفة من جهة الرياضيات والهندسة والفلك وحتى الدين من جهة أخرى. وتؤكد المصادر الإغريقية والرومانية إن فيثاغورس قام برحلة دراسية طويلة إلى بلاد ما بين النهرين دامت اثني عشر عاماً مكنته من تعلم الكثير من النظريات والأفكار الهندسية والحسابية ورصد المظاهر الفلكية وقياس المسافات والمساحات، ومنها نظريات بابلية في قياس المثلثات وأطوال أضلاعها ومساحاتها صارت تحمل اسمه إلى الآن. والدليل الواضح على اقتباسه لها خلال فترة رحلته الدراسية تلك، إن أحداً لم يذكرها أو يعرفها سواه من المفكرين الإغريق قبل عودته من بابل. والحال، وبينما لم يترك لنا فيثاغورس أي انطباعات أو إشارات عن تجربته البابلية أو لم نعثر عليها بعد، نزع مؤرخو الفلسفة الغربية المتأخرون إلى طمس أي تأثير بل حتى نكران زيارته المؤكدة إلى بلاد الرافدين من أجل منح أفكاره منبعاً قومياً أوروبياً حصراً.

ثاني فلاسفة المدرسة الطبيعية انكسيمندرس (610-546 ق.م) والمولود في ملطية أيضاً، لم يكن إغريقي الأصل هو الآخر بل من أصول ثقافية بابلية، الأمر الذي انعكس في أفكاره الفلسفية كطرحه فكرة تطور الموجودات من أصول مائية والتي عدها بعض المؤرخين أصل نظرية التطوّر الداروينية، وأيضاً ما ينسب له من وضع أول خارطة للعالم ما يؤكد معرفته الواسعة بالمعارف البابلية. إذ تجمع الدراسات الحديثة الآن على أن اهتمام البابليين بالرسومات الدقيقة لخرائط المدن بدأ منذ الألف الثالث قبل الميلاد. ففي عام 1930 ميلادية عُثِر بالقرب من كركوك في العراق على لوح من الطين بمقياس 7.6 × 6.8 سم رسمت عليه خريطة لوادي نهري بين تلتين قدر بأنها تعود للقرون 24 إلى 25

قبل الميلاد كما أن خريطة أخرى تعود للقرون 12 إلى 14 قبل الميلاد اكتشفت في مدينة نفر (نيـور السومرية) وكانت تصف جدران ومباني المدينة المقدسة فيما تعتبر «خريطة العالم البابلية» التي تسمى Imago Mundi أقدم خريطة للعالم. فقد عثر عليها في سيپّار، وهي لوح طيني موجود حاليا في المتحف البريطاني يعود إلى ما بين 700 – 600 ق.م. يحمل حدوداً لمناطق العالم من وجهة نظر البابليين كما يحمل نصاً محفور بالحرف المسماري عليه.

بلا ريب، لا نستطيع أنْ نتعرف بدقة إلى الآن على جميع ما اقتبسه أو استلهمه المفكرون الإغريق القدماء من أفكار أسلافهم السومريين والبابليين والمصريين والفينيقيين والآشوريين الفلسفية أو الدينية أو السياسية رغم ثبوت بعض وقائع ذلك الاقتباس والاستلهام.

بيد إنه لم يعد موضع خلاف القول بأن من بين أبرز الأفكار الفلسفية التي طورها البابليون وهي كثيرة، أول محاولة عقلية لتفسير نشأة الوجود باختراع مبدأ إن الماء مصدر الوجود وذلك قبل ما ينيف على ألف عام على طاليس.

ونحن على بيّنة أيضاً، استناداً إلى البحث المقارن، بأن العديد من المعطيات الموضوعية المتوفرة تكشف عن وجود وشائج أكيدة وتواصل واضح بين الفلسفتين البابلية والإغريقية وتخص مبادئ ومنظورات أساسية أخرى، وتسمح بالتالي بفرضية ولادة الثانية منهما في رحم الأولى في إطار تطور طبيعي لثقافة العالم القديم، برغم يقيننا بأن مشكلة الأصول الأولى للفلسفة هي المسألة الأقدم والأعقد في تاريخ الفلسفة كله، وقد تظل عصية الحل إلى الأبد بين مسائله الجوهرية.

بالطبع لا يجوز لنا أنْ نُسقط فكر زمن لاحق على فكر زمن سبقه. إلا أن المفكر البابلي لا يمكن أنْ يكون خرافياً وساذجاً في مجال الأسئلة الوجودية الكبرى، وعقلانياً ومنهجياً في العلوم النظرية غيرها كالرياضيات والقانون التي – وهذه مفارقة كبيرة أخرى – يتم الاعتراف

له بالسبق والعبقرية والتفوق بل وبالفضل على حضارات الدنيا قاطبة. كما لا يفهم أنْ تنجح اللغة البابلية وأدواتها في استقبال ونقل مفاهيم دقيقة ومعقدة في الهندسة والفلك والفيزياء والطب لكنها تعجز عن حمل مضامين فلسفية أو نظرية مجردة إلى درجة يضطر المفكر أو رجل العلم معها إلى الاستسلام للبنى الخرافية والحكايات الأسطورية للتعبير عنها أو إيصالها بينما كشفت التنقيبات الأثرية في سومر مؤخراً عن العثور على أدلة تثبت نجاح البابليين في وضع آلية لـ «تعدّد المعاني» في لغتهم وكتابتهم المسمارية ذاتها تسمح باستخدام الإشارة نفسها للدلالة والتميز التعبيري بين المعاني العملية أو اليومية من جهة والمعاني العامة أو النظرية من جهة اخرى.

وفي النظريات الرياضياتية مثلاً، وبينما ظل المؤرخون لمئات السنين يعتبرون إن الفيلسوف الإغريقي فيثاغورس هو الذي اكتشف نظرية قياس مساحة المثلث التي تحمل اسمه، ها هو فريق علماء رياضيات باشراف الدكتور دانيل مانسفيلد وزميله الدكتور نورمان وايلدبيرغر من جامعة نيو ساوث ويلز الاسترالية، يعلن في دراسة جديدة نشرت صيف 2017، إن اللوح البابلي المعروف باسم «بليمبتون 322»[1] الذي يعود تاريخه إلى أكثر من 3700 سنة والمكتشف في مدينة لارسا بجنوبي العراق، يثبت أن البابليين كانوا أساتذة الإغريق القدماء في علوم الهندسة والرياضيات مؤكداً على إنهم اخترعوا علم المثلثات قبل أنْ يعرفه الإغريق بخمسة

1- (Plimpton 322) لوح طيني بابلي يعود تدوينه إلى ما بين 1822-1784 ق.م.، وهو أحد نحو نصف مليون لوح مماثل مكتشفة حتى الآن، بينها عدة آلاف تخص الرياضيات. والاسم «بليمبتون 322»، إشارة إلى العدد 322 في مجموعة للناشر الأميركي جورج بليمبتون وقد اشتراه من تاجر الآثار إدغار بانكس في عام 1922، إلا أن اللوح والمجموعة يتم الاحتفاظ به الآن في مكتبة الكتب والمخطوطات النادرة بجامعة كولومبيا في نيويورك. والنص مدون بالحروف المسمارية وعلى هيئة «كمبيوتر لوحي» ومكتوب على الأرجح لأغراض حسابية اخرى، أكثر منها رياضياتية.

عشر قرناً، كما اكتشفوا ما صار يعرف بـ«قاعدة فيثاغورس» في قياس المثلث قبل مئات السنين من ولادة العالم الإغريقي الذي سميت القاعدة خطأً باسمه.

وتثبت ذات الدراسة المنشورة في دورية (*Historia Mathematica*) وهي المجلة الرسمية للجنة الدولية في تاريخ الرياضيات، إن البابليين كانوا يستخدمون طريقة رياضياتية متطورة وعبقرية كان استمرار اعتمادها سيقود إلى تغيير وتطوير طريقتنا الحالية في الحساب ويضيف تطبيقات عملية جديدة تحتفظ بأهميتها الحيوية لعالمنا الحديث لا سيما في ميادين احتساب المساحة والتصميم الغرافيكي والتعليم الألكتروني. حيث أظهرت الدراسة إن نظام المثلثات البابلي، بخلاف النظام المطبق حالياً، يتخذ 60 أساساً له بدلاً من 10 المستخدمة اليوم، كما أشارت إلى أن الخبراء الذين درسوا اللوح وجدوا أن حسابات البابليين أدق بكثير، مبدئياً، من حساباتنا اليوم نظراً إلى أن 60 أسهل من 10 للقسمة على 3، كما لاحظت «إن اللوح لا يحوي أقدم جدول مثلثات في العالم فحسب، بل هو جدول المثلثات الوحيد الدقيق بصورة كاملة بسبب مقاربة البابليين المختلفة جداً للحساب والهندسة»[1].

وفي الآداب أظهرت البحوث المقارنة أيضاً أوجه شبه كثيرة وواضحة ما بين مفاهيم ورموز وشخصيات أدب بلاد الرافدين كملحمة جلجامش والـ«أينوما إيليش» خاصة، ومفاهيم ورموز في الأدب اليوناني كما تمثله بشكل خاص ملحمتا «الإلياذة» و«الأوديسة» لهوميروس، وقصيدتا «أنساب الآلهة» و«الأعمال والأيام» لهزيود.

Daniel F.Mansfield, N.J.Wildberger, Plimpton 322 is Babylonian exact -1 sexagesimal trigonometry, School of Mathematics and Statistics, UNSW, .Sydney, Australia; 24 August 2017

مضامين فلسفية ساطعة

أما محاور الفلسفة التي طوّرها البابليون فهي كثيرة برأينا وأبرزها على ضوء المعلومات المتوفرة حتى الآن ما يلي:

- الماء أصل الوجود:

وهذا المبدأ تؤكده بصراحة مدهشة نصوص عديدة أشهرها إلى الآن وأكثرها دقة مطلع اللوح الأول من ملحمة «الأينوماإيليش» السومرية حيث ورد حرفياً ما يلي:

«عندما لم تكن فوق، سماءٌ بعد،
ولم تكن تحتُ، أرضٌ بعد،
لم يكن إلا المبدئ، «آبسو»
ومصدر الوجود، «تيامات» الخصوب
متحدين ماءً واحداً،
ولم يك بعد وجود
ولم تك بعد آلهة
ولم تك بعد مصائر»[1].

وهذا المفهوم المتمثل بجعل الماء مصدراً للوجود الطبيعي والميتافيزيقي على حد سواء يقر إقراراً مطلقاً بأن الماء موجود وجوداً أقدم على «الوجود» وعلى «الآلهة» أيضاً، وبالتالي فهو لا يمثل فقط أول محاولة لتقديم تفسير عقلي لنشأة الوجود، وقبل ما ينيف على ألف عام على طاليس الملطي الذي سمي الفيلسوف الأول لمجرد قوله بنفس المبدأ البابلي، بل يمثل أيضاً محاولة متقدمة عقلياً وفلسفياً على طاليس وأقرانه الطبيعيين بسبب شمولها الوجودين الطبيعي والميتافيزيقي معاً

1- الأينوماإيليش - اللوح الأول.

بينما اقتصر هؤلاء على الوجود الطبيعي حصراً. وعلى العموم ليس هناك أي مجال للشك بأسبقية السومريين والبابليين في اختراع أول محاولة كونية لتقديم تفسير فلسفي لنشأة الوجود المادي والروحي على حد سواء.

الله محرك التاريخ

ومن الأفكار الفلسفية البابلية أيضاً إن الله محرك التاريخ، وإن الغائية الجوهرية للتاريخ الإنساني، هي غائية ميتافيزيقية، أي مفارقة للعالم الملموس وتتمثل في تنفيذ خطط الآلهة، كما أن مبدأ «من الموت تولد الحياة»، أساسي في الفلسفة البابلية إلى جانب مبدأ الصراع أو التناقض بين سيرورتي التاريخ الكوني الفعلي والميتافيزيقي، حيث إن حدثاً وجودياً «سلبياً» تمثل بـ «موت» الإله كنغو، هو ما يعطي الحياة الإنسانية دفقة الوجود (التي هي حدث إيجابي). ومن هنا نتلمس أيضاً وجود جنين مفهوم إيجابية الشر وضرورته استطراداً، إلى جانب تأسيس فذ لمفهوم «الجدل»، يعبر عنه مبدأ الصراع، أو التناقض في سيرورة التاريخ الكوني. إذ أن الإنسان، كما يرى المفكر السومري والبابلي في الملحمة المذكورة وفي غيرها أيضاً، مصنوع من دم إله طموح ومتمرد ومتمرس بالثورة من أجل «الحرية» ولو في السماء، وهي غائية ميتافيزيقية بداهة لكنها تاريخية أيضاً الأمر الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام تراث عميق وضخم وديناميكي ومتطور في الفكر السياسي والأخلاقي والنفسي ما زال في حاجة إلى دراسات نقدية متجردة ومتفتحة. البعد الديناميكي يتمثل هنا في قدرة الفكرة على التراكم الداخلي والتطور الجدلي الذي هو أساس أو شرط العقلانية وبالتالي بلوغ التحول نحو التفكير الفلسفي مهما كانت توجهاته. وهو شرط واقعي وضروري. وكلما تراجع البعد الديناميكي تراجع البعد التجريبي أي العقلاني ومعه القدرة على التحول الفلسفي نظراً إلى أن ذلك التراجع يجعل العقل أكثر استسلاماً للتفكير التبريري وبالتالي الغيبي أي اللاعقلاني.

أما البعد الجدلي، فالصراع والنزاع والتمرد واللحظات التدميرية الخلاقة لا تكاد تفارق كبرى النصوص السومرية والبابلية بتاتاً. ففي الكثير من المواقع فيها، لا سيما المتعلقة بأصل الوجود وخلق الإنسان وعلاقته بالآلهة والمصائر والأقدار، تدعونا النصوص السومرية والبابلية إلى الاستنتاج بوجود واضح وثابت لعدد من أسس ومبادئ منهج جدلي بدئي جلي. فمن السكون تصدر الحركة، ومن الهدوء والانسجام يولد التناقض والصراع، ومن الفوضى يصدر النظام؛ ومن العدم يصدر الوجود. وأيضاً، فالجديد ينفي القديم، والأبناء يقصون الآباء.. كما لو أن حالة لامنتهية من الصراع والحركة هي التي ستستمر بين هذه الكينونات المتضادة، فيما نلاحظ أيضاً قبولاً بفكرة وحدة الأضداد إذ أن عنصري الذكورة والأنوثة موجودان في الآلهة في وحدة روحية متكاملة في واقع الحال.

والحال، لا نستبعد أنْ تكون بعض تلك المشاهد، ومضامينها الجوهرية خاصة، قد تسربت من البابليين إلى الفلاسفة الإغريق بدءاً على الأرجح بهيرقليطس (530/ 470 ق.م) القادم هو نفسه من منطقة على تخوم الحضارة البابلية هي غرب آسيا الصغرى، والذي عبّر عن تلك المبادئ ذاتها إنما بأسلوب جديد على الأرجح بمقولة «أنت لا تعبر النهر مرتين» المنسوبة له والتي قد تكون بابلية الأصول هي الأخرى.

وحدة وصراع الأضداد

أما جوهر ذلك المنهج، فيتركز أساساً في مبادئ وحدة وصراع الأضداد على المستويين الميتافيزيقي والملموس، وإن النقيض ينتج النقيض[1]، وديناميكية العلاقة بين التراكم الكمي والتغير النوعي، وولادة الجديد في رحم القديم، وإيجابية الشر، وحتمية التطور.

1- لاحظ حتمية الجذر الواحد وبالتالي التواصل بل التماهي بين مفردتي/ مفهومي نقيض» و«نكيد». فـ«النُقِيضُ» (وأصلها السومري على الارجح «نكيد»، قبل أن تحتضنها لغة الضاد)، معناها في الفلسفة التضاد بين «قضية» وأخرى وبالتالي التكامل

وحول وحدة الأضداد كنمط للتعبير عن وحدة موضوعين متقابلين كالسماء والأرض، أو قضيتين متناقضتين كالخير والشر، أو حالتين متضادتين كالنور والظلام، والسكون والحركة، أو ما شابه.. ثمة إشارات عديدة صريحة التعبير عن هذا المبدأ المتضمن فكرة التلازم القدري المتقابل والإيجابي بين أي ضدين ومنها ما نجده بشكل واضح في نص «أنزو» حيث الصراع بين رمزي الخير (ننورتا) والشر (أنزو)، وفي المناظرة بين «الصيف والشتاء»، وبين «الفأس والأرض»، و«الراعي والفلاح»، و«الماشية والغلة».. الخ. بل هناك من النصوص ما يسمح تأويلها بالاستنتاج بأن الأضداد الكلية أزلية أي موجودة بالقوة ومتّحدة في حالة الهيولي الأولى السابقة على الوجود ذاتها. أي حتى قبل أنْ تصبح موجودة بالفعل بعد انبثاقها في عالم الظواهر: وعندما لم تكن فوق سماء بعد، ولم تكن تحت أرض بعد، ولم يك بعد وجود، ولم تك بعد آلهة، ولم تك بعد مصائر[1]. والتضاد في الفلسفة البابلية ليس نفياً بل «تحققاً» إذا جاز القول. أي هي حالة صراع حيّ بين طرفين لا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر فيما لا تكون الهيولى تلك إلا بوجود الضدّين معاً. أي إنها كما عبّر عنها هذا المفهوم الفلسفي المصري العظيم: «إنه كالهدوء الحبلى بالعاصفة.. كاللاشيء الحبل بكل شيء».

وهذه الوحدة الأزلية للأضداد فكرة عبقرية رائدة في تاريخ المنظور الديالكتيكي ومثقلة بالمضامين الفلسفية التي تحتاج إلى الكشف الدقيق. فالوحدة بين «آبسو» (مياه الأنهار المتحركة)، وتعني هنا الحركة «بالقوة»، وبين «تيامات» (اليمّ أو الأقيانوس)، وتعني الوجود «بالقوة»، هي وحدة بين الحركة والسكون في «هيولى» واحدة وقديمة هي مادة

لأن التضاد ليس النفي فلسفياً. بل هي حالة صراعية حيّة بين طرفين على درجة من اتحاد لم يحسم بعد إلى توحد بغض النظر عن الطرف المنتصر منهما. أي أن التناقض ليس نفياً للآخر إنما هو صراع بين قضيتين مستقلتين ومتلازمتين ومتكاملتين في ذات الوقت يتوجب صدق أو غلبة إحداهما وكذب الأخرى عبر البرهان الملموس.

1- الأينوماإيليش – اللوح الأول.

الوجود التي تتضمن في ذاتها تضادهما («بالقوة» أيضاً)، فيما يعبر الصراع بين قواهما الأساسية عن الصراع اللاحق المفضي إلى الانتقال من حالة الفوضى والسكون إلى حالة النظام والحركة. وهو انتقال بدأ بولادة سلسلة من الآلهة في خضم صراع يقصي فيه الجديد القديم بالضرورة، والأبناء الآباء في حركة جدلية إلى الأمام:

في ذلك الزمان خلق الآلهة في داخلهم
لحمو ولحامو، ومنحهما اسميهما
ثم جاء انشار وكيشار إلى الوجود
وانجبا آنو الذي نافس آباءه

وهكذا فالصراع، أو ديناميكية التناقض هو محرك وشرط تطور الوجود الملموس وبالتالي العالم الأرضي ومكانة الإنسان فيه وانتقالهما من مرحلة إلى أعلى. فعبر عملية التضاف داخلي على الذات يولد الموضوع، وذلك عبر حركة جنينية هي لحظة الانتقال من السكون إلى اللاسكون وهي ولادة منطقية اقتضتها ضرورة إيجاد بدء. لكن ديناميكية الصراع تذهب أبعد من ذلك، أي إلى إنتاج نمط جديد من وعي العلاقة بين طرفي التضاد ليس كعلاقة موضوع بموضوع كما هو الحال سابقاً بل كعلاقة ذات بموضوع، أي علاقة الأنا بالآخر.

وما ينبغي ملاحظته هنا بدقة هو إن هذا المبدأ كان قد حقق تطوراً أعظم لدى البابليين مما لدى هيرقليطس والفلاسفة الإغريق الأوائل من حيث إن «وحدة الأضداد» لم تظل مقتصرة على «موضوعين» أو «قضيتين» أو «حالتين» ملموستين إنما ارتفعت إلى أنْ تكون وحدة بين «ذاتين» معنويين هما الفرد والمجتمع، أي «الأنا» و«الآخر»، وهذه نقلة عظيمة من جهة غائية المنهج الجدلي حيث لم يعد التحقق بذاته (أي ككيان) هدفاً أعلى للوجود، إنما التحقق لذاته (أي ككينونة)، وهذا يعني نقل مركز الفعل الفلسفي من السماء إلى الأرض، ومن الآلهة إلى الإنسان.

ويمثل النص البابلي الشهير باسم «حوار السيد والعبد» نموذجاً قوياً على تلك النقلة، حيث التضاد لا يغدو بين وجودين ملموسين وحسب بل بين وعيين مستقلين تماماً في إطار إشكالية وحدتهما المرمدية: وعي السيد ووعي العبد. وهذا على أية حال ما يتوج به المقطع الأخير من إشكالية الوحدة/ الصراع بينهما حيث الإيجاب والسلب، والخير والشر يتماهيان في قيمتهما حتى الأخلاقية:

* أنصت يا عبدي. أنصت!

– ها أنذا يا سيدي – ها أنذا.

* ما الخير إذن؟

– الخير؟ أنْ يُدقّ عنقك وعنقي.

– الخير؟ أنْ تلقى في البحر وألقى فيه.

بيد إن هذه الإشكالية لا تقتصر على المحمولات كوجود خارجي (Objet) وحسب، بل تذهب إلى أبعد حدودها متنقلة من الوعي بالوجود إلى الوعي بالذات وإلى الوحدة الداخلية لذاتين متضادين وبالمعنى المعاصر في رأينا. فعندما يعلن السيد البابلي:

* لا يا عبدي. سأقتلك وأرسلك أنتَ أولاً إلى هناك. (إلى الموت)، يجيبه العبد البابلي بثقة رهيبة:

– «لن يحتمل سيدي العيش بعدي ثلاثة أيام».

وإشكالية وحدة الضدين هذه، تقودنا هنا إلى استذكار المشكلة الفلسفية التي طوّرها بعد نحو ثلاثة آلاف عام، الفيلسوف الألماني هيغل تحت عنوان «ديالكتيك السيد والعبد» (Herrschaft und Knechtschaft)، وجعلها محوراً أساسياً في كتابه «فينومينولوجيا الروح» الصادر عام 1807 الذي أراد له أنْ يكون بمثابة «تاريخ الوعي الكوني»، وذلك تحديداً لشرح مفهوم جدلية تطور الوعي المتبادل

بالآخر، حيث يواجه وعيان (السيد والعبد تحديداً) بعضهما البعض وينظر أحدهما إلى الآخر عبر ذاته: وعي السيد مقابل وعي العبد وبالعكس- وهي مواجهة تبين أهمية الآخر في معرفة قيمة الأنا أيضاً. إذ يتوصل هيغل إلى الاستنتاج بوجود علاقة تبعية متبادلة بين السيد والعبد، بمعنى إن حرية السيد أسيرة عبودية العبد لأن «تبعية العبد للسيد» تأخذ قيمة تبعية استعمالية في نظرنا كما أن ماركس وجد علاقة تبعية متبادلة بين الرأسمالية والطبقة العاملة، وبين الربح الرأسمالي والعمل المأجور، وإن مملكة الحرية في الرأسمالية لا تولد إلا بفضل استعباد قوة العمل المأجور.

وهكذا ومثل البابليين إذا جاز القول، فإن هيغل يرى أن السيد والعبد متلازمان إلى النهاية كطرفي نقيض يتطلب أحدهما وجود اللآخر في تلك الجدلية... فلا سيد بدون عبد.. لكن وبقدر ما يسيطر السيد على العبد فان السيد يرتبط بالعبد إرتباطاً يجعله عبداً للعبد هو نفسه، بل يغدو تحت رحمته إلى حد إنه لن يمكن للسيد العيش بعد موت العبد أكثر من «ثلاثة أيام»... كما كتب المفكر البابلي قبل هيغل مع ذات العبثية الكونية والسخرية العظيمة من الوجود كله الإنساني وما عداه:

«إصعد على الأطلال..
وإمشي بين القبور
وأنظر إلى جماجم الأسفين والأقربين
وإسأل أيهم الأشرار؟
وأيهم الأخيار؟!

فلسفة إنسانية

الإنسان، حسب الفكر البابلي، خُلِق طاهراً وكاملاً وقوياً وجميلاً ومريداً وموهوباً وحراً وعاقلاً وعلى صورة إله. بيد إنه ليس مطلق الطُهر والكمال والقوة والجمال والإرادة والحرية والعقل مثل الآلهة،

إنما نسبياً وحسب. بمعنى آخر، إن الإنسان لم يُخلق من جوهر إلهي محض إنما من جوهر يتضمن الجوهر الإلهي أو في ارتباط معه، كما أن «العقل الجزئي» يتضمن أو هو في ارتباط ما مع «العقل المطلق». وهذا ما ينبغي في نظرنا استنتاجه بشأن ماهية الإنسان في هذا النص السومري، على لسان إله الحكمة (انكي) «الذي يصنع كل ما هو طاهر» وحسب، والمكلف بمهمة خلق الكائن البشري، والسهر على طُهر صلصاله، وبديع خلقه، وكمال صنعه، وجمال هيئته وأعضائه، وقوة إرادته، وسمو مصيره أو قدره.. وكلها بأمر إلهي مبين وكلها نمت «بكمال»، وذلك لأن من يسمى «لالو Lalu» (أو الإنسان) يحمل مكوناً إلهياً في ذاته هو سبب وجود الوجود أصلاً كما يخبرنا إله الحكمة «إنكي» في مخاطبته للآلهة العظام:

«سوف نضحي بأحد الآلهة،
ونعجن طين الإنسان بلحمه ودمه.
ليمتزج الإله والإنسان معاً في الطين.
ولتوجد الروح البشرية من جسد الإله،
ولتُعَلّمه أن الحياة أضحت رمزه.
لتوجد الروح البشرية ولا تنسى (أصلها)».

ذلك «الأصل» هو «العقل» بلا أدنى جدال وبالمعنى الهيغلي الأعمق إذا جاز القول. أما غاية «خلق الروح البشرية من جسد الإله» فليست إلا «حرية الآلهة» ذاتها وبالمعنى الهيغلي التام أيضاً، حيث المطلق يستخدم الجزئي، والله يستخدم الإنسان، لتحقيق أهدافه في التاريخ.

فذلك المكون الإلهي في البشر (العقل) سيجعل في ملحمة جلجامش، حتى البغي تباهي بعقلها البشري على الموجودات الأخرى عندما هللّت تبشر رمز القوة البدائية المارد أنكيدو بعد اتحاده الجسدي بها:

«صرت تحوز على الحكمة يا أنكيدو وأصبحت مثل إله»[1]

وهو ما تؤكده برمزية هائلة الكاهنة عندما حدثته قائلة:

«حكيم أنتَ يا أنكيدو، شبيه الآلهة أنتَ» وإنه «غدا عارفاً، واسع الفهم»[2] بسبب بضعة أيام وليال قضاها أنكيدو متحداً مع فتاة البهجة التي تظل في الجوهر حاملة للعقل الإنساني.

من هنا تتأتى في رأينا، جوهرية علاقة لا تكف النصوص الدينية والفكرية البابلية عن تأكيدها في كل شأن روحي، بين الإنسان الملموس كعقل جزئي وبين العالم الألهي كعقل مطلق مرموز إليه بإله الحكمة والفكر والمعرفة السومري أنكي (أيا عند البابليين) خالق الإنسان ومانحه العقل وحاميه على الدوام حتى من «مكر الآلهة» بالعقل والتدبير والذكاء والدهاء وليس بالقوة أو العنف أو الغدر أبداً.

الإنسان صورة الله

وفي نظرنا، فان النص البابلي المعروف بـ «ملحمة الخلق» (أينوما إيليش) الذي تضمن فكرة الأصل المائي لعالم الوجود، مثقل بمضامين فلسفية ساطعة أخرى. ومثله مفعم بالمضامين الفلسفية نص سومري عن خلق الإنسان بعنوان «أتراحاسيس» (Atrahasis)[3] أي «الحكيم الخالق»، قادنا تفسيرنا له إلى فرز جملة أفكار جوهرية متبلورة سلفاً برغم

1- ملحمة جلجامش، اللوح الأول، العمود الرابع، البيت 34. وملحمة جلجامش نص شعري بالأكدية في اثني عشر لوحاً عُثر على نسخة منه في مكتبة آشوربانيبال بنينوى هو على الأرجح سليل نص سومري أقدم، وتدور أحداثه حول جلجامش. ومن الثابت إن تأثير الملحمة امتدّ خارج العراق قبل وبعد سقوط الدولة البابلية عام 539 ق.م.

2- اللوح الأول، العمود الرابع، البيت 29.

3- «أتراحاسيس» نص بابلي يعود إلى نحو عام 1700 ق.م، وجدت نسخة آشورية منه في مكتبة آشور بانيبال (668-633 ق.م) في عاصمته نينوى، هي عبارة عن ترجمة معدلة للنص البابلي القديم بتليل يحمل اسم كاتبه «نور-آيا» الذي أنهاه في شهر أيار من عام صعود الملك أمي صادوقا على عرش بابل.

الأسلوب القصصي أو الملحمي في طرحها، أبرزها فكرة وجود مكون إلهي في الإنسان، يميزه عن كافة الموجودات الطبيعية الأخرى. وهذا المكوّن، الذي يتحدد بأنه «موهبة من الآلهة»، هو في جوهره العميق «عقل»، وتعبر عنه بشكل صريح وأكيد الضرورة المنطقية لظهور الإنسان في الوجود كنتيجة لوحدة مفهومين كلاهما روحي عقلي مقدس هما «الذات» الآتية من كينونة الإله المتمرد والطامح بالحرية كينغو، و«طين طاهر مقدس» كان محفوظاً في السماء لدى إله الحكمة والمعرفة (أيا/ انكي) دون غيره قبل أنْ يأمر الصناع الإلهيين بدمجه مع دم (كينغو) الذي تم «التضحية» به من أجل خلق الإنسان.

وذلك المكون الإلهي في الإنسان يتكرس بشكل أقوى وأسمى بتعليق صورة الله على الإنسان كما يعبر عن ذلك نص «الأمر الإلهي بخلق الإنسان» في الفكر البابلي:

«يؤخذ طينٌ من أسمى مياه الأعماق،

ويقوم أمهر الصناع الإلهيين بعجنه وتكثيفه،

وتبدع ربة الخلق في الأرحام بتكوين هيئته وأعضائه

ويكتب إله المصائر قدره

ونعلق عليها صورة الآلهة

على إنه الإنسان»[1]

هذه الفكرة ذاتها تبناها الفكر المصري لاحقاً حيث يشير أحد النصوص المصرية إلى أن الله عندما صنع البشر صنعهم على صورته: على «إنهم صور له انطلقت من جسده»[2]. كما اقتبستها العقيدة اليهودية بقوة، حيث وردت في سفر التكوين كما يلي:

1- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص53.

2- فرانكفورت، ماقبل الفلسفة، ص71.

«قال الرب نعمل الإنسان على صورتنا كمثلنا..

فخلق الرب الإنسان على صورته..

على صورة الرب خلق الإنسان»[1]

وأيضاً في قوله:

«سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه..

لأن الله خلق الإنسان على صورته»[2]

ولا نستبعد أيضاً أن الكتّاب الإغريق استلهموا ذلك المبدأ البابلي الذي يجعل الإنسان في منزلة أقرب إلى الإله من الموجودات الطبيعية الأخرى، كما عبّر عن ذلك هزيود بقوله:

«لقد نفحت فيَّ ربات الفن نفساً إلهية لأشدو عالياً بذكر ما كان من العصور الخوالي»،

وكذلك قول الشاعر الإغريقي الإنشادي الكبير بنداروس (522 - 443 ق.م.)، في مستهل إحدى أهم قصائده:

«من عرق واحد،

واحد فقط،

كلا البشر والآلهة

كلانا من رحم أم واحدة..».[3]

جلجامش والثمن الباهظ لثالثه البشري

ماهية الوجود الإنساني كان مجالاً مركزياً من مجالات الفلسفة في

1- سفر التكوين، 26،27،28..

2- سفر التكوين، الإصحاح الأول.

3- مغامرة العقل الأولى ص44-45.

الثقافة العراقية القديمة. فمن جهة ميّزت الآلهة الإنسان عن المخلوقات الأخرى بهبتين إلهيتين هما العقل الجزئي (مقارنة مع الله كعقل كلي أو مطلق) والجمال الظاهري بمنحه صورة الله وحسب (مقارنة مع الله كجمال كلي أو مطلق). وهو ما عبّر عنه كما أشرنا نص سومري مدهش عن خلق الإنسان بعنوان «أتراحاسيس» وآخر في «ملحمة الخلق» (أينوماإيليش) السومرية البابلية

تلكما الهبتان هما بمثابة الضرورة المنطقية لتمكين الإنسان من النهوض بالغاية الحصرية من خلقه: خدمة الآلهة حسب «الأمر الإلهي بخلق الإنسان». بالمقابل، وعلى الصعيد الفكري المحض أيضاً، يبدو جلجامش من ماهية أرقى من الماهية البشرية المعتادة: ثلثاه من مادة إلهية وثلثه الثالث من مادة البشر. وهذا المفهوم الذي يجمع عليه عدد من النصوص السومرية والبابلية بشكل لافت، ينطوي على مجموعة مفاهيم فلسفية دفعة واحدة دون أنْ يترتب على هذين الامتيازين العظيمين أي تغير في قرار الآلهة النهائي بأن الخلود حكر عليها وإن الموت قدر الإنسان. وهي ما يلي:

- الأبدية كحالة (ميتافيزيقية) مطلقة للآلهة.
- حقيقة الموت كقدر حتمي للبشر.
- الحب والكراهية والفرح والحزن والمتعة واللذة حقائق نسبية وحسب.

وهناك أيضاً فكرة المساواة المطلقة بين البشر. فالإنسان لمجرد أنه عقل يمتلك مكانة سامية بين الموجودات الطبيعية الأخرى بغض النظر عن سمو قدراته الطبيعية. ولا يوجد موقع وسط بين الإنسانية والألوهية أو بين الخلود والفناء حتى لمن يمتلك تفوقاً على سواه من البشر كجلجامش الذي يتفوق على الإنسان الطبيعي على مستويين جوهريين.

الأول كونه إنساناً استثنائي الكمال (سوبرمان) بما يلي:

1. إنه «رأى كل شيء» و«عرف كل شيء»، و«الحكيم العارف بكل شيء» وحسب،
2. إن الآلهة العظام الذين صمموا هيئة جسمه جعلوا صورته في غاية التمام وأوصافه في غاية الكمال،
3. أحسنت الآلهة خلقه أكثر فأكثر إذ حباه «شمش» السماوي بمزيد من الحسن، فيما خصه «أدد» بالبطولة، وبذلك «جعل الآلهة العظام صورة جلجامش كاملة تامة».

والثاني كونه اسمى حتى من الإنسان الاستثنائي الكمال (سوبرمان) من حيث إنه يتفوق عليه بكون «ثلثاه من إله وثلثه الآخر بشر» كما جاء مراراً في الملحمة التي تحمل اسمه بما في ذلك على لسان أحد الرجال العقارب الذي هتف لزوجته وهو يرى جلجامش قادماً: إن «الإنسان القادم إلينا جسمه من مادة الآلهة.. فتجيبه الزوجة: أجل إن ثلثيه من إله وثلثه الآخر من مادة البشرية».

ومع ذلك ظلّ هذا الملك الأسطوري «فوق البشري» عاجزاً عن ثلثه البشري بل كان عليه أنْ يدفع ثمنه باهظاً. فالعذاب الذي سيمزق قلب جلجامش لا نظير له في أي تراجيديا أخرى مهما كانت عظيمة القسوة والشدّة. إذ لم تكف كل تلك الماهية «فوق البشرية كثيراً ودون الإلهية قليلاً»، ولم يكف إنه نسل الآلهة الكريمة نسون، من تغيير قدر الموت الرهيب الذي ظل يتربص به أو من اجتياز تلك الخطوة البسيطة الأخيرة التي تفصله عن بلوغ مرتبة الآلهة. كما لو أن ذلك الثلث البشري هو الأعظم أو هو الحقيقي لذا سيرغم جلجامش (أو الإنسان الكامل) على دفع ثمنه الباهظ إلى الأبد.. حيث اخفق «السوبرمان» جلجامش أنْ يصبح إلهاً هو نفسه رغم كل العويل والرحيل والتوسل والمغامرات العجائبية الغرائبية التي تعرضها الملحمة بالتفصيل الجميل الذي نعرف.

ويظل السـؤال الأهم: من أين جاء لجلجامش ثلثاه الإلهيان هو الإنسان؟

لقد قادنا البحث المضني في النصوص السومرية والبابلية إلى استنتاج خاص عن مصدر ثلثي الإله فيه مفاده: إن جلجامش مولود نتيجة «زواج مقدس» بطلاه إله السماء آنو ممثلاً بالملك السومري المتأله لوغال بندا من جهة، والأميرة العذراء وإلهة الخصب والجمال عشتار وتمثلها ننسون رمز الحنان والأمومة في الأدب العراقي القديم (ومنها كلمة نسوة ونساء على الأرجح). وهو زواج تمّ في معبد «أوروك» عاصمة العالم القديم وأول عاصمة دينية على الأرض، واسمها في التوراة (إرك)، وهي «الوركاء» الحالية. وتدعم رأينا نصوص كثيرة أشارت أيضاً إلى أن جلجامش كان ابناً للإلهة «ننسون» الملكة العظيمة الحكيمة العليمة المحنكة المحيطة بكل الأمور» والمكلّفة من إله السماء آنو بحماية وإدامة الحياة البرية، والتي كانت قد حملت به من ممثل إله السماء آنو على الأرض الملك البطل - لكن الإنسان- «لوغال بندا»، فجاء «ثلثاه إله وثلثه الآخر بشر». والأدهى والأقسى أن ننسون التي ظلّت ساهرة على حماية ابنها ونصحه وتفسير أحلامه له كحلمه بملاقاة أنكيدو، بذلت كل وساطة مع آلهة السماء وصلت إلى الإله «شمش»، من أجل نيله الخلود وحمايته من الموت عبر قتل رمزه إلى الأرض خمبابا الرهيب.

وهكذا فثلثه البشري ظلّ عبئاً رهيباً على جلجامش حتى الرمق الأخير كما لو إنه كان محتماً على الإنسان دفع ضريبة عجز العقل البشري ليس فقط من الارتقاء إلى عالم الأسرار الألهية، بل من الإفلات من قدر الموت ونيل الخلود برغم أن العنصر الإلهي كان أسمى وأكبر في جلجامش، وبرغم نجاحه بالقضاء على الوحش الرهيب رمز الموت خمبابا.

بيد إن الأقسى والأمرّ هو إن رمز العبث والقدرية والهباء ساقية ألحان

سيدوري،هي من سيلقن هذا الذي ثلثاه إله، درس العقل والبساطة والواقعية والحياة بكلامها الدافئ والخالد:

إلى أين تمضي يا جلجامش؟
الحياة التي تبحث عنها لن تجدها.
فالآلهة لما خلقت البشر،
جعلت الموت لهم نصيباً،
وحبست في أيديها الحياة.
أما أنت يا جلجامش، فاملأ بطنك.
افرح ليلك ونهارك.
اجعل من كل يوم عيداً.
ارقص لاهياً في الليل وفي النهار.
اخطر بثياب نظيفة زاهية.
اغسل رأسك وتحمم بالمياه.
دلل صغيرك الممسك بيدك،
واسعد زوجك بين أحضانك.
فهذا نصيب البشر[1])

ونلاحظ هنا عن فكرة «الزواج الإلهي المقدس»، إن كثيراً من النصوص والمعطيات تدعم الرأي بأنه كان يمارس كطقس سنوي قديم في العالم السومري البابلي ويرمز إلى تجديد شباب الأرض وخصبها في عيد ولادة الخليقة من كل عام متزامناً مع أول أيام الربيع وكل بطريقته وتفسيراته اللاهوتية الخاصة. فعند السومريين والبابليين كان الملك هو من يمثل إله السماء فيما كانت كاهنة أو راهبة طاهرة تقوم بدور الآلهة (بديلاً عن عشتار غالباً) في طقوس ذلك الزواج المقدس السنوي ضماناً لإحلال الخصب والرخاء في البلاد. وتلك الكاهنة أو الراهبة غالباً ما

1- طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 79.

تكون عذراء جميلة من بنات ملوك أو أمراء القصر أو النبلاء. ويدعم هذا الرأي أن جلجامش نفسه مارس هذا النوع من الزواج المقدس الذي وُلِد هو بفضله حيث تفيد الملحمة باتصاله المقدس مع الكاهنة «اشخارا»[1] في حفل ظلّت بركة الآلهة فيه ترافقه وتحميه خلاله حتى اقترابه من المكان المهيأ لذلك.

1- طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 72.

نظرية أولى للمعرفة

نظرية المعرفة البابلية مفهوم مجازي هنا لأننا لا نستطيع الإقرار الواثق بأن البابليين ابتكروا أو طوروا نظريّة خاصة بالمعنى الفعلي كهذه. بيد إنهم بالمقابل سعوا بشكل لا يخلو من عبقرية وأصالة لتكوين منظور عقلاني موحد يهتم بتحديد مصدر أو مصادر المعرفة ومجالاتها وموضوعاتها الأساسية وحدود وأبعاد إدراك الحقائق ومقارنتها والاطمئنان لمنطقية هذا الإدراك.

مصدر المعرفة ومسائلها

ويمكننا بالنسبة لنظرية المعرفة البابلية التمييز بين أربعة أنماط أو مصادر متكاملة للاستنتاج النظري وهي:

- الإدراك المباشر أو التجريبي الذي ينتج «حقائق» أو «يقائن» حسية خارجية حول ماهية الموضوعات أو الظواهر الكونية المباشرة.
- الاستنتاج المنطقي الذي ينتج بديهيات ظاهرية عن ذات الموضوعات أو الظواهر.
- الوعي العقلي الذي ينتج مفاهيم تفرض نفسها كحقائق عقلية مطلقة.
- الإيمان الديني الذي ينتج كليّات غيبية مطلقة الصدق بذاتها كنتيجة لسيرورة تجريد تقوّم على استقلالية الموضوعات

الروحية أو الدينية عن معايير البرهنة العقلية وبالتالي إمكانية الشك بمطلقيتها.

أما مسائل المعرفة، فيمكننا افتراض تقسيمها في الفكر النظري البابلي إلى ما يلي:

- المسائل الغيبية أو الميتافيزيقية، وهذه تؤخذ كحقائق روحية تقتضي الإيمان بها كمسلمات قبلية لا تخضع للمعايير العقلية كالمسائل الإلهية وأصل الوجود وخلق الإنسان والعالم ورسم الأقدار والمصائر كالموت.
- المسائل البديهية وهي التي يكون عليها إجماع إيماني ثابت أو متغيّر كالطوفان ووجود العالم السفلي والخلود وطبيعة الليل والنهار.
- المسائل التجريبيّة المدركة بالعقل أو الحواس كحركة الطبيعة ومظاهرها مثل الشمس والقمر والكواكب الأخرى والرياح والبحار والأنهار والأمطار والأشجار وحمل الأنثى والولادة.
- المسائل الذاتية أي الرؤى العقليّة الملموسة ذاتياً والمثبتة حسياً بالمعرفة والملاحظة الذاتيّة الفردية أو الجمعية كالأحلام والآلام النفسية والجسدية.
- المسائل السياسية والأخلاقية المختلفة بين حضارة وأخرى والمتغيرة زمانياً ومكانياً كالنظم السياسية والثقافات والتقاليد العامة ووسائلها.

وترى نظرية المعرفة البابلية إن الله روح كلّي مطلق وهو العقل الأعلى. وبدون الإقرار بهذه الحقيقة لا يمكن فهم الفلسفة البابلية فهماً حقاً. والله (الذي يمثله الإله العظيم ورب السماء آنو حصراً) هو خالق الحياة بقوة الكلمة وملهم الأفكار والمعاني والحقائق. وعليه فالمعرفة عقلية بالضرورة وإن قيمتها وصدقها يعتمدان اعتمادا كلياً على مدى مطابقتها للحقائق الإلهية والكشف عنها في الوجود الملموس والبشري

حصراً باعتباره حامل العنصر الإلهي في عالم الظواهر. وهذا المنظور، وبغض النظر عن طريقة التعبير عنه، يتطابق بل هو أصل نظرية المعرفة في التيارات اللاهوتية الإبراهيمية اللاحقة.

استلهام الحكمة الإلهية

كما تُقِر نظرية المعرفة البابلية ضمناً بمبدأ إن المعرفة مكتسبة (عبر الإلهام أو التوجيه الإلهي)، وهي روحية مصدرها الأساس العقل المطلق، أي الله، وتقوم على خمسة مبادئ مترابطة وهي كما يلي:

- العقل المطلق باعتباره عالم الربوبية ومصدر الحكمة المثلى.
- الإنسان الملموس والحي باعتباره عقلاً بالقوة، وقادراً بالتالي على استقبال الحكمة الإلهية.
- الروح (أو النفس) باعتبارها واسطة نقل المعرفة من عالم الكلّيات الأعلى إلى عالم الجزئيات الملموس.
- العالم الأرضي باعتباره نطاق تحقق العلاقة بين العقل الأعلى والعقل الجزئي، بين الله والإنسان، وهي علاقة جدلية بين عقل كلي وعقل بالقوة باعتبار الإنسان قادم (أو مطرود) من عالم الغيب في الأصل.
- العدالة باعتبارها هدف المعرفة ويعبر عنها مفهوم النظام أو القانون أو الدولة حسب درجة التحقق الذي هو تحقق لمُثُل العقل المطلق في عالم الإنسان أو عالم الظواهر باعتباره تحققاً للعقل الجزئي (وسعادته تالياً).
- هذه المبادئ والاستنتاجات جميعاً تؤكدها سلسلة من النصوص الفكرية الأساسية السومرية والبابلية تكاد تغطي تاريخ الفكر العراقي القديم بمختلف فتراته الرئيسة والمتضمنة في المنظورات السومرية والبابلية والأكدية والآشورية المتوارثة والمتواصلة التطور حول خلق العوالم السماوية والأرضية

والإنسان (مثل الأينوما إيليش، وملحمة جلجامش، وآدابا وأتراحاسيس وسواها)، وفيها أفكار تطرقت، بشكل أو آخر، إلى منظورات العراقيين القدماء عن ماهية وتاريخ الوجود الإنساني الملموس وعلاقاته المعقدة بعالم الغيب والعالم الفعلي والحضارة والمجتمعات. إذ تكاد تلك النصوص تجمع بوضوح على ترابط المبادئ الرئيسة الخمسة المذكورة كما تعكسها فكرتهم الجوهرية عن قرار الآلهة بنقل المعرفة الألهية إلى البشر، عبر وسيط مشترك أو «مبعوث نصف إلهي» يرسل من السماء إلى الأرض على هيئة كائن مائي بمهمة مقدسة ومحدّدة وهي الاتصال بالبشر لتلقينهم علم المُثُل والحكمة العقلية، بهدف نقلهم من حالة «التوحش» إلى حالة «الحضارة» أساساً. والحال إن إله الحكمة هو أيضاً إله مياه الأعماق عند السومريين والبابليين ويرمز له ككائن مائي أحياناً في نصوصهم.

الأبكالو وأوانيس: من التوحّش إلى الحضارة

ولنلاحظ هنا أيضاً إن الحكمة الإلهية نوعان في نظر المفكر السومري أو البابلي، أحدهما العلم الإلهي المحض أي المتعلق بأسرار مشيئة الخلق والأقدار والمصائر وهو خاص بـ«الأنوناكي» أي الآلهة السبعة العظام المفارقين للعالم الطبيعي بشكل مطلق، وهذا لا يبلغه البشر بتاتاً. والنوع الثاني هو الحكمة الإلهية وتشمل عالم المُثُل مصدر العلوم العقلية وهذه في متناول «الأيكيكي» وهم الفئة الثانية من الآلهة التي تنحصر مهماتهم في تنفيذ مشيئة الأولى والذين من روح أحدهم خُلِق الإنسان. وهؤلاء أداة عاقلة بالضرورة وروحانية جوهرياً يأخذون هيئة ملائكة عظام، شأن ملائكة السماء كجبرائيل أو «روح القدس» في الديانات الإبراهيمية الكبرى، وقد أطلق عليها الاسم السومري الأصل «أبكال» (*Ab-Gal*) يقابله في الأكدية «أبكالو» (*Ap-kallu*) أو (*Apkallu*)، وتعني «حامل

العلم الكلي» أو «المستغرق في الحكمة». وهو كائن فوق بشري (وحي) تكلفه الآلهة بنقل المعرفة والعلوم الإلهية إلى البشر. والمقصود بها المعرفة الكاملة والحقة، وهي حصراً المعرفة العقلية الصادقة بالمطلق كما تشير إليه المدوّنات العراقية القديمة المكتشفة، التي تذكر أسماء لحكماء فوق البشر، ظهروا أو وجدوا في بلاد سومر خلال فترات مختلفة وهم سبعة اشتهر منهم آدابا وأتراحاسيس وأوتونابشتم وأوانيس وسواهم من «مبعوثي العالم الإلهي» الذين اعتقد العراقيون القدماء إن حامي الجنس البشري، إله الحكمة والعلم والكتابة «أيا» عند السومريين (أو أنكي عند البابليين)، بعثهم عبر المياه السامية ليعلموا الناس الحكمة والمعرفة والكتابة والمهن والفنون وبناء الحضارات البشرية والمدن وكل ما من شأنه تنظيم الوجود الإنساني وحمايته من الأخطار الكونية كالطوفان مثلاً.

فآدابا Adapa، يصوَّر في قصة بابلية تحمل اسمه، بمثابة إله ثانوي فقد الخلود يتم إرساله لنقل المعرفة إلى العالم الأرضي، وبالتالي فهو أول إنسان أرضي وفي نفس الوقت أول ناقل للعلم الإلهي إلى الأرض كما تقدمه هذه القصة التي تعود إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد وعثر على أربع نسخ منها أطولها وجدت بين رسائل تل العمارنة في مصر. إذ يظهر فيها كأول الحكماء الذين علمتهم الآلهة الحكمة والحضارة ليتقلوها إلى كافة البشر. وهكذا يبدو آدابا أول مبعوث من السماء وأول كاهن يحفظ شعائر الآلهة ويعمل على نشرها من أجل خدمتها. ويفيد النص في أكثر من موقع منه بأن آدابا خُلِقَ كنموذج للإنسان العاقل الحكيم الذي أعده إله الحكمة «إيا» بقرار من إله السماء وأرسله إلى مدينة إريدو ليعلِّم الإنسان علوم الحياة. وتنص قصة آدابا في شأن دوره أعلاه على ما يلي في اللوح الأول:

«لقد أعطاه «إيا» كل الحكمة ليفسر مشيئة الآلهة،
منحه الحكمة دون الحياة الأبدية معها

خلقه ليكون روحاً حافظاً بين بني البشر.
حكيماً كان، وأمره لا يرده أحد؛
ذكياً، فائق الحكمة، كواحد من الأنوناكي؛
نقياً، طاهر اليدين،
قيماً على المعبد وعلى الشعائر الدينية.

واسم «آدابا» ومنه اسم آدم ربما، وقد ورد في المصادر البابلية والآشورية بصيغته «أوان» أيضاً، أي الاسم الذي استخدمه المؤرخ البابلي بيروسا، الذي سنقف عنده لاحقاً، ودعاه «أوانيس» للدلالة على واسطة انتقال الحكمة الإلهية إلى البشر.

وأتراحاسيس **Atrahasis** من جانبه يتلقى المعرفة الإلهية من إله الحكمة أنكي من وراء جدار قصب بينهما حسب الملحمة التي تحمل اسمه، لأن أنكي لا يستطيع البوح بأسرار زملائه الآلهة للإنسان مباشرة. وهكذا وتنفيذاً لتعليمات أنكي صنعت السفينة التي صعد أتراحاسيس وعائلته إلى ظهرها مع صنّاعها وممتلكاتهم ووحوش البرية للنجاة من الطوفان المدمر.

هذا المنظور نجده أيضاً في ملحمة جلجامش بخصوص الطريقة التي اعتمدها الإله أنكي في نقل المعارف إلى أوتونبشتم محجوباً عنه بكوخ القصب الذي كان يعيش فيه الإنسان الأول على الأرض ذاك متجنباً هكذا تلقين الإنسان الأسرار الإلهية مباشرة لكن مع منحه في ذات الوقت الحكمة والمعرفة والتعليمات لتنفيذ الخطة الإلهية المرسومة بأمر من إله السماء آنو عبر صنع السفينة لحفظ بذرة البشرية من الفناء كهدف إلهي بذاته. وهذا الهدف كان من السمو إلى حد أن أوتونبشتم سيكافأ على تحقيقه بمنحه الحياة الخالدة وكأنه أحد الآلهة ما يؤكد مفهومنا عن علاقة وحدة وجود عقلية وجدليّة بين الله والإنسان، وبين العقل المطلق والجزئي، في الفلسفة البابلية. وهكذا،

وعندما قرر (إيا) أن ينقل إلى البشر السر الإلهي بإرسال الطوفان على الأرض التي شاخت، توجّه بحديث آنو إلى كوخ القصب لإفهام الإنسان معارف بناء السفينة:

«كوخ القصب، ياكوخ القصب، جدار يا جدار.
«إنصت ياكوخ القصب، وتفكر يا جدار.
«رجل شوروباك، يا ابن أوبارا – توتو.
قوض بيتك وابنِ سفينة،
إحمل في السفينة بذرة كل مخلوق حي.
والسفينة التي أنتَ بانيها،
ستأتي وفق قياس مضبوط،
فيتساوى طولها وعرضها.
ثم غطها، كما هي المياه السفلى»

المنظور نفسه بحيثياته المختلفة نجده أيضاً معروضاً بشكل دقيق ومتكامل في الجزء الأول من كتاب «تاريخ بلاد بابل» المعروف باسم *Babyloniaca* (البابلونيكيا أو «البابليّات»)، والمكتوب والمنشور باللغة اليونانية في القرن الرابع قبل الميلاد، والمنسوب للمفكر البابلي الشهير بيروس حيث نجد ما يلي: في البدء جاء البشر إلى ما بين النهرين من أصل مجهول بعد طردهم من عالم الآلهة، وكانوا في حياتهم الأرضية الأولى يعيشون حياة الدواب بلا حضارة ولا نظام. إلا أن الآلهة أو أكبرهم قرروا إنقاذ البشر لكونهم مصنوعين من مادة سماوية ممزوجة بدم إله حسب تلك النصوص، وذلك عبر إخراجهم من حالة التوحش إلى حالة الحضارة المؤهلين لها لامتلاكهم ملكة العقل. ولتحقيق ذلك فعلاً، يقوم الآلهة بإرسال كائن غير أرضي اسمه أوانيس **Oannes**، بهيئة حورية بحر، أي برأس إنساني وجسد سمكي، يخرج من البحر إلى شواطئ بابل في وقت كان فيه البشر يعيشون كالحيوانات المتوحشة

بعد، ليقوم بتلقين وتعليم نخبة من سكان أريدو (العاصمة الدينية لبلاد ما بين النهرين)، مبادئ الحضارة الاساسية وهي: القراءة والكتابة والفنون والقوانين والزراعة والمساحة والعمارة والهندسة والطب والفلك وعلم النجوم والتنظيمات الاجتماعية والسياسية وأنظمة الحكم العادلة ومبادئ الحكمة والمنطق والعقائد والعبادات الدينية والإلمام ببعض الأسرار الإلهية المقدسة. ومع غروب الشمس ينزل إلى مياه الأعماق ومعه تبدأ مرحلة الحضارة الإنسانية على الأرض[1].

وهذا المنظور يماثل بعض ما جاء في ملحمة الخليقة (أينوماإيليش) البابلية التي تروي كيف أن الإله بعل خلق الكون، وأقام النظام وثبّت الأجرام السماوية، النجوم والشمس والقمر والكواكب الخمسة، قام بخلق الإنسان ثم علمه بعض العلوم الإلهية.

1- Berossos, Babyloniaka I, dans P. Schnabel.

والنص الأصلي كما يلي: «في بابل، جاء عدد كبير من البشر من أماكن أخرى واستقروا في أرض الكلدانيين وكانت حياتهم كحياة البهائم. بعد نحو عام من ذلك، كان هناك كائن غريب ضخم، قد خرج من البحر الأحمر اسمه واتيس Oannes. جسده الكامل على شكل سمكة وعلى رأسها ملصوق رأس آخر لإنسان وكذلك كانت قدماه مثل تلك التي للإنسان، وقد ظلّت هيئته محفوظة في الذاكرة ويعاد تذكرها حتى عصرنا هذا. هذا الكائن الحي نفسه ظل يمضي أيامه بين الناس دون تناول أي طعام، وهو يعلمهم الكتابة، والعلوم، وكل أنواع المهن، وإنشاء المدن، وبناء المعابد والشرائع والهندسة. كما كشف لهم كذلك كيف تتم زراعة الحبوب وقطف الفاكهة. وباختصار، فقد قدم لهم كل ما تقوم به الحياة المتحضرة إلى درجة من السعة والدقة لم يوجد منذ ذلك الحين، أي شيء ذي شأن يضاف إلى هذا الفصل. وعند كل غروب الشمس، كان ذلك الكائن الغريب واتيس يغوص في البحر ليقضي ليلته في الماء، إذ إنه كان برمائياً. في ما بعد كانت تظهر كائنات أخرى مماثلة».

أسس الميتافيزيقيا البابلية

موضوع الميتافيزيقيا، أو علم الروح العام، هو «ما خارج الطبيعة» أو «ما وراء الطبيعة»، ويشمل المبادئ «الأولى» أو «الأعلى» لكل ما هو موجود روحياً بالفعل ومادياً بالقوة. وهي مبادئ لا تبلغها الحواس ولا يدركها كـ «حقائق خاصة» إلا العقل التأملي المحض. هذا المفهوم الذي يجعل موضوع الميتافيزيقيا في تقابل أو تضاد أو قطيعة مع موضوع «الفيزياء» المعني بدراسة الطبيعة، هو مفهوم قديم في الفلسفة ولد في القرن الأول قبل الميلاد، وظهر خاصة لتوصيف كتاب لأرسطو صار يعرف بهذا الاسم، «الميتافيزيقيا»، يحمل جزءاً مهماً من فكره الفلسفي أسماه «علم الوجود بما هو كذلك»، أو «الفلسفة الأولى» وهي تلك التي لا غنى عنها لكل العلوم برأيه، وتشتمل على معرفة المسائل الإلهية وكذلك مبادئ الوجود ذاته لا مظاهره الملموسة التي هي موضوعات الدراسات الجزئية ولكل منها سماته الخاصة.

وقد أخذت كلمة الميتافيزيقيا معنى أكثر تحديداً في فترات لاحقة لا سيما في الفلسفة اللاهوتية المسيحية وخاصة لدى اللاهوتي الإيطالي توما الإكويني (1225 - 1274م) الذي جعل الميتافيزيقيا بمنزلة «علم عقلي» موضوعه «كل ما هو فوق طبيعي» بالمعنى اللاهوتي المحض.

والحال إن التفكير بعالم «ما فوق الطبيعة» يحتل مكانة كبرى بل المكانة الكبرى في النصوص الفكرية التي وصلتنا من الثقافات القديمة لبلاد ما بين النهرين، كما إن «الميتافيزيقيا» البابلية في مراحلها العليا

على الأقل، تنطوي على منظور عقلاني تأملي محض وإن استخدم السرد القصصي (الأسطوري Story) وسيلة في التعبير.

والميتافيزيقيا البابلية هي، كأي ميتافيزيقيا كبرى، تتضمن الفلسفة مادام سعيها للتفكير بعالم ما وراء الطبيعة، الذي تفترض وجوده «أعلى» من عالم الظواهر المدركة بالحواس، لا يفارق المنطق الذي يظل مصدره العقل بغض النظر عن درجة دقة نظامه أو نقاء منهجه التأملي والاستنتاجات التي يخرج بها في هذا الشأن أو ذاك.

لكن المنطق (وحتى العقل) ليس «الحقيقة» إلا بالمعنى الخاص والنسبي عندما يتعلق الأمر بعالم «أعلى»، بل قد يكون أو يقع في تضاد معها عملياً. إذ رغم يقيننا بأن العقل يقاوم اللجوء إلى الخرافة في كل الأحوال خلال هذا السعي، إلا أنه قد يستلهم تجاربه الذاتية، «الدنيوية» إذا جاز القول، خلال عملية تفكيره بشأن ذلك «الأعلى» الذي يكون روحياً ومفارقاً بالضرورة نظراً إلى أنه ليس موضوع إدراك ملموس أو حسي أو مباشر. بيد إن هذا الاستلهام محفوف بمخاطر الرتابة الذهنية وقوة العادة وقوة الاغراءات التمثلية. إذ قد يلجأ العقل إلى المشابهة والمقارنة مع صورة أو صور جاهزة أو أخرى وإن مجردة عن عالم الظواهر. ومن هنا إمكانية تسلل بعض المفاهيم اللاعقلية إلى عمل العقل أو بعض الأدوات اللامنطقية إلى عمل المنطق. وهو أمر لا يقتصر على ثقافة زمانية أو مكانية محددة بابلية أو غيرها. إنما يجد انعكاسات له حتى في الفكر الفلسفي الحديث أو المعاصر حيث لا يمكن للتجربة الذاتية إلا أن تنعكس في كل إنتاج فلسفي مهما زعم الصرامة العقلية أو المنهجية العلمية.

لا شك إن هناك سحراً وخرافات وأساطير في الثقافة السومرية أو البابلية كما في الثقافة الإغريقية أو الرومانية أو المصرية أو الفارسية أو الهندية وأي ثقافة أخرى قديمة أو حديثة أو معاصرة، وهذا قد لا يعنينا هنا لعدم علاقته بالميتافيزيقيا ومنها الميتافيزيقيا البابلية. بيد إن هناك

في كل تلك الثقافات بالمقابل، محاولات عقلية محضة للنظر في عالم ما وراء الظواهر وما فوق الطبيعة عبر التأمل العقلي الواعي والمحض والمنظم. وعليه يصبح من السذاجة القول إن البابليين عجزوا عن التفكير النظري، بذريعة أن عقائدهم الدينية توحي بأنهم آمنوا إن لكل قوة طبيعية إلهاً يمثلها أو يرعاها، أو لأنهم اعتقدوا بأن ظواهر الليل والنهار أو «قوى» الطوفان أو العواصف يتولى زمامها هذا الإله المتخيل أو ذاك، أو قالوا مجازاً بأن الآلهة تخوض حروباً ونزاعات في ما بينها وما إلى سوى ذلك من تمثلات ممكنة. لأن كل هذه الأقوال والإيحاءات وكذلك وجود اسماء آلهة مطلقة على مظاهر طبيعية، ما هي إلا ترميزات افترضتها اللغة كأدوات تُيسّر عملية الإيصال أو التعبير أو كليهما عن مفاهيم عقلية محضة.

فالديانات الإغريقية أو الرومانية المتزامنة مع الفلسفة الإغريقية أو الرومانية تضمنت هي أيضاً عقائد وتصورات كهذه مع اعتقادنا الثابت بأن إطلاق اسماء آلهة على مظاهر طبيعية مثل الطوفان والرياح ليس إلا جهدا تصويرياً أو تمثلياً فرضته محاولة التعبير عن «المضمون الجوهري» عبر أدوات قاصرة بعد عن حمل المفهوم المحض، لأسباب يقف في مقدمتها عدم اكتمال تطور اللغة والميل التلقائي إلى التمثلات والمشابهات والترميز لا سيما عندما يتعلق الأمر بموضوعات عالم أو عوالم «ما فوق الطبيعة».

بداهة، إن المضمون الجوهري للميتافيزيقيا البابلية وللفلسفة البابلية بشكل عام، لا يتجلى إلا عندما نحدّد، ولو جزئياً، ماهية العالم الإلهي («عالم الربوبية»)، في علاقته مع عالم الظواهر. أما الموضوعات أو المفردات الرئيسة لتلك الماهية، فهي دائماً المسائل المتعلقة بما وراء الوجود الملموس حصراً، وهي ثلاثة لدينا:

1. جوهر عالم الربوبية وماهية علاقته مع عالم الظواهر أي العالم الطبيعي وعالم الإنسان تالياً.

2. وأصل عالم الظواهر ومادته الأولى ونظامه كوجود ملموس؛
3. وأسباب وغايات وجود الوجود الملموس وموقع الإنسان فيه وعلاقاتهما.

وجود بالقوة ووجود بالفعل

في البدء، حسب الميتافيزيقيا البابلية، كان الماء في حالة وحدة روحية مادية كليانية وفي وضع سكون مطلق ولم تك هنالك آلهة بالفعل إنما بالقوة وحسب، ولم تكُن هناك حركة، ولم يكن هناك نظام. وحدة تحكمها قوانين عليا موجودة بالقوة وحسب أيضاً، ويكون فيها الاتحاد بين العالم المادي كملموس والعالم الإلهي كروح غاية بذاتها بعد. فالروح أزلية هنا، بيد إنها لم تتحقق بعد. وهي تحمل المادة الطبيعية (أي الطاقة) في ذاتها كعنصر من عناصرها الكامنة، وتلك المادة تنقسم تالياً إلى قسمين متضادين متكاملين كامنين هما الطاقة «تيامات» (الوجود «بالقوة»)، والحركة «آبسو» (الفعل «بالقوة»)، وهما في اتحاد وصراع أزليين، يعبر عنهما رمزياً في حالتهما البدئية مفهوما المياه المتحركة (النهر) أي الفاعلة، والمياه الساكنة (اليَمّ أو الأوقيانوس) أي المنفعلة، المتضادان في وحدتهما ماءً واحداً وبشكل مطلق (هيولي):

عندما لم تكن فوق، سماءٌ بعد،
ولم تكن تحتُ، أرضٌ بعد،
لم يكن إلا المبدئ، «آبسو»
ومصدر الوجود، «تيامات» الخصوب
متحدين ماءً واحداً،
ولم يك بعد وجود
ولم تك بعد آلهة
ولم تك بعد مصائر [1]

1- الأينوماإيليش – اللوح الأول.

وهذه فكرة عبقرية رائدة ومثقلة بالمضامين الفلسفية الممكنة[1]. فالوحدة بين «آبسو»، وتعني الحركة «بالقوة»، وبين «تيامات» (المرادف لمفهوم «اليمّ» الصوفي ومصدر الاسم بالعربية ربما)، وتعني الوجود «بالقوة»، أي الوحدة بين المادة الأولى والحركة في «هيولى» واحدة وأزلية، تتضمن في ذاتها تضادهما («بالقوة» أيضاً)، أي إنها حالة روحية تحمل تطورها في ذاتها، فيما يعبر الصراع بين قواهما الأساسية عن الصراع اللاحق، وهو صراع الانتقال من حالة الهيولى والسكون إلى حالة النظام والحركة بين العناصر الجوهرية التي ستوجد «بالفعل» عندئذ سواء منها الفاعلة، آخذةً هيئة إرادة إلهية واحدة كبرى قديمة مطلقة الروحانية والوحدانية والعقل تقود نظام الوجود بقوة الكلمة الخالقة: «كن فيكون»، ويرمز لها باسم إله سماء أو آخر حسب الأحوال والأزمنة (آنو، أنليل، مردوخ..). أو المنفعلة، آخذة هيئة إرادات متعددة وآلهة صغرى غير مطلقة الروحانية والعقل وهذه جميعاً حادثة في الوجود وتعبر عن كينونتها قوى وقوانين الطبيعة أو أحداث كونية أو أفعال فوق طبيعية خارقة كما إنها الوسيط «الروحاني الملموس»، (أي نصف الإلهي نصف الطبيعي)، بين «المطلق» (أو الله) المفارق بشكل مطلق للعالم الملموس وبين العالم الملموس باعتباره كينونة روحية طبيعية.

ولنلاحظ هنا، إن مفهوم «كن فيكون»، الديالكتيكي بداهة، هو مبدأ ابتكره المفكر السومري الأول للدلالة فلسفياً على سعي إلى إخراج عالم الظاهر من نقيضه (عالم الروح)، نظراً إلى أن أداته هنا ليست إلا العقل المحض وبكل معنى الكلمة، أما جوهر تحققه فهو إن كل ما على العقل المطلق فعله لخلق الظاهرة المادية هو «نطق الكلمة»: «كُن»، أي مجرد إصدار الأمر «العقلي» وبالتالي غير المادي بوجودها كي تتمظهر مادياً. وتقرير المصائر بقوة الكلمة الخالقة هنا يؤكده سفر أعلاء مطلقية سلطة رب الأرباب مردوخ في أكثر من موقع من ملحمة الخلق البابلية

1- أي إن «الماء أصل الموجودات» كما سيقول طاليس في ما بعد.

حيث يغني الشيء بكلمة خالقة من فمه ويرجع سيرته الأولى بكلمة خالقة أخرى.

من الكثرة إلى الواحد

العالم الإلهي («عالم الربوبية») واحد أوحد سرمدي مطلق الروحانية في الميتافيزيقيا البابلية. وهو عالم مفارق لعالم الوجود الملموس إطلاقاً وبالتالي لعالم البشر ويسمو عليه بكل شيء. فهو مطلق الجلال والكمال والجمال والقوة والقدرة والعدل والمعرفة والحكمة، إذ يدرك البواطن والخفايا كما يعرف المستقبل والغيب. أما تعدديته الظاهرية وتجسيمية مظاهر وجوده اللذين نلحظ وجودهما بشكل واسع في معظم النصوص البابلية التي وصلتنا فلا ينبغي أنْ تؤخذ إلا بصفتها المجازية أو التوضيحية لا سيما وإنها لا توجد بصيغتها هذه إلا في الملاحم الشعرية والحكايات الأدبية أو في تراتيل الابتهالات الدينية والتعاويذ أو في الأناشيد والأمثال الشعبية.

وفي رأينا، لا تختلف المنظومة الغيبية السومرية البابلية في مضامينها الفلسفية الجوهرية عن مضامين مثيلاتها من منظومات لاهوتية كونية أخرى لاحقة عليها أو مواصلة لها. كما لا تختلف عنها في المشكلات «المنهجية» المنطقية أو الفكرية التي تثيرها صيغها التعبيرية أو التمثيلية التي نصت عليها أو فهمت بها ومنها مثلاً مشكلة المضمون القومي للذات الإلهية (الشعب المختار) في اليهودية وتعدد اسماء الله في التوراة، أو مشكلة التثليث في المسيحية حيث إن الله جوهر واحد من ثلاثة أقانيم في الأناجيل، أو مشكلة الصفات الالهية وهل هي عين الذات التي توقف عندها فلاسفة الكلام المسلمون لا سيما المعتزلة طويلاً.

فـ «الله» في اللاهوت اليهودي هو إله واحد (سفر التثنية 6/ 5) لكن له اسماء عدة وردت في التوراة منها «يهوه» وتعني «الذي هو»، و«أيلوهيم» وهي صيغة جمع للدلالة على القدرة والعظمة و«أدوناي» وكذلك «إيل»

و«شدّاي»[1]. و«يهوه» هو إله قومي خاص بشعب واحد هو إسرائيل، شعبه المختار. كما أن هناك الكثير من النصوص التوراتية ذات المضمون التجسيمي للذات الإلهية إذا أخذناها حرفياً كالقول «وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحاب ليهديهم في الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم» كما جاء في سفر (الخروج 13/ 21) أو «هو ذا الرب راكب على سحابة سريعة وقادم إلى مصر»(أشعيا 19/ 1). فهل يعني هذا إن التوحيد اليهودي مشوب بالتشبيه أو التجسيم أم نقبل برأي المفكر اليهودي موسى بن ميمون الذي يرى في كتابه «دلالة الحائرين» إن ما ورد في التوراة مما يوحي بأن الله شبه إنسان بأعضائه وبصفاته، هو مؤول على معنى: «إن الله أراد من هذه التشبيهات أنْ يقرّب ذاته إلى عقول الخلق في حديثه عن نفسه كأنه واحد منهم وذلك ليفهم الخلق ذات الله على نحو قريب من تصوراتهم بينما هو ليس كمثله شيء». (المصدر)

الأمر نفسه مع التعددية الإلهية الظاهرية في المسيحية، متمثلة في مفهوم التثليث والذي يصر المفكرون المسيحيون بما فيهم المعاصرون على إنه لا يعكر بأي شكل من الأشكال صفاء مطلقية وحدانية الله في المسيحية قولها بالأقانيم الثلاثة أي إنه يوجد إله واحد فقط في ثلاثة أقانيم، وهي الأب والابن والروح القدس. إذ ترى الفلسفة المسيحية إن أقانيم الثالوث الأقدس واحدة في الجوهر ومتساوية في القدرة والمجد لكن بينهم تمييزاً في الوظائف والعمل، خاص منه بل لكل أقنوم كمال الجوهر الواحد نظير الآخر، وإن ما بينهم من النسب سرّ لا يقدر العقل البشري أنْ يدركه.

أما في الاسلام، فمعروف الجهد العقلي الكبير الذي بذله مفكرو «فقه التأويل» المسلمون في مختلف العصور، في مواجهة «فقه الظاهر»،

1- ورد اسم «أيل» في التوراة 229 مرة في أسفار التكوين والخروج وأشعيا وأيوب، وورد 53 مرة في سفر أيوب باسم أيلوها، وورد بصفة الجمع في سفر التكوين 3/ 22 والخروج 21/ 6 و22/ 8... الخ. انظر نسيب الخازن – أوغاريت ص 41.

من أجل تأكيد مطلقية وحدانية الله في القرآن مميزين بين «ظاهر» و«باطن» الآيات «المتشابهات» والذي كان منشؤه اختلاف حول فهمها استدعى المحاججة المنطقية والتناظر والاستدلال بالعقل زيادةً على النقل. ولعل مساهمة المعتزلة في هذا الشأن تستحق وقفة هنا لا سيما في سعيهم إلى بلورة مفهوم عقلي خالص عن التوحيد وبالتالي للعلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها. فالإسلام تميز منذ البدء بعقيدته الثابتة والصافية عن الله الواحد الاحد المطلق القدرة والعلم والعدل الذي «ليس كمثله شيء». لكن القرآن الكريم يضم آيات يدل ظاهر معناها على التجسيم مثل الاستواء على العرش وإثبات الوجه واليد والكلام وهو ما يتعارض مع التنزيه المطلق الأمر دفع مفكري المعتزلة إلى اعتماد التأويل العقلي في التعامل مع مثل تلك الآيات نافين أي تشبيه أو تجسيم عن الذات الإلهية بما يؤكد مطلقية التوحيد عبر تأويل تلك التجسيمات الظاهرية.

فمفهوم الاستواء في الآية «الرحمن على العرش استوى» صار لديهم بمعنى القدرة والعظمة، ومفهوم اليد في الآية «يد الله فوق أيديهم» صار بمعنى القوة والنعمة، ومفهوم الوجه في الآية: «كل شيء هالك إلا وجهه» فسر لديهم بمعنى ذات الله. كما أن المعتزلة نفوا كل صفة زائدة عن الذات الإلهية قائلين بوحدة الذات والصفات وان الصفات عين الذات أو معانٍ أو أوجه للذات.

والسؤال الآن هو لماذا لا نطبق نفس المنهج على النصوص الفكرية واللاهوتية البابلية أيضاً ونعمد بالتالي إلى التمييز بين إقنوم وآخر، وبين «ظاهر» و«باطن» هذا النص أو ذاك منها، وتأويل مظاهر الجسمية والحسية والتعدد التي ترتبط بالعالم الإلهي البابلي أينما وردت فيها؟

إن تطبيقاً كهذا سيقودنا حتماً، كما نعتقد، إلى التيقّن من أن الميتافيزيقيا البابلية تتضمن فكرة مطلقية وحدانية وروحانية وسرمدية الذات الإلهية وبالتالي سموها المطلق على العالم الملموس. وهذا السمو يتركز في ثلاثة مفاهيم جوهرية مطلقة هي اللامادية والوحدانية

والعقلانية ينبغي للكشف عنها فصل التمثلات اللاهوتية عن الفكرة الفلسفية في النصوص البابلية الكبرى ذاتها. وهو الفصل نفسه الذي نجريه بداهة عندما نسعى إلى فرز المضامين الفلسفية المحضة عن التمثلات اللاهوتية في النصوص المقدسة الخاصة بأية ديانة كبرى.

بكلمة أخرى، إن التفسير الحرفي أو القراءة الخارجية للنصوص الدينية والأدبية السومرية والبابلية يقود للوهلة الأولى حتماً إلى الاستنتاج العام بأن فكرتها عن الله وعالم الغيب فكرة «أسطورية» وساذجة وبدائية نظراً إلى أن عالم الربوبية يأخذ هيئة تشبيهات كتلية أو جسمانية لموجودات ملموسة ذات طبيعة مادية – روحية، وشبه بشرية غالباً، لكنها موجودة في السماء أي خارج الوجود الأرضي الملموس الذي تنسب إليها عملية خلقه وقيادة قواه وأحداثه. لكن ألا يجوز إن هذه التشبيهات تهدف إلى تقريب ماهية الله إلى عقول البشر كي يفهموا الذات الإلهية على نحو قريب من تصوراتهم بينما الله، عند البابليين أيضاً، ليس كمثله شيء؟

هذا السؤال يرفض بداهة تلك القراءة الخارجية التي قادت أصحاب المنهج الدارويني أو التطوري من علماء الآشوريات إلى الاستنتاج «العلمي» بأن المفكرين السومريين أو البابليين كانوا محكومين بشأن الألهة بالاستنتاج «المنطقي» لكن الدوغماتي التالي: بما إنهم لم يروا أياً من هذه الكائنات الشبيهة بالإنسان بأعينهم، فإنهم اشتقوا تصوراتهم الأولى لتلك الكائنات من المجتمع البشري كما عرفوه، فاستدلوا بالمعلوم على المجهول.

وهكذا فالفكر السومري والبابلي حسب هذا المنهج «افترض افتراضاً مسلماً بحقيقته، وجود مجموعة من الآلهة قوامها كائنات حية شبيهة في هيئاتها بالإنسان ولكن فوق الإنسان وخالدة، وإنها هي التي تسيّر الوجود وتتحكم به بموجب خطط مضبوطة ونواميس مقررة، وإن كل واحد من تلك الكائنات، الشبيهة بالإنسان لكن المتميزة عنه بخلودها وإعجازية قدراتها، موكلٌ، ضمن تقسيم عمل إنساني بحت، بشؤون جزء رئيس أو

آخر من العالم الملموس ومظاهره كالسماء أو الأرض أو المياه أو الهواء أو الشمس أو القمر أو الرياح والعواصف أو الحكمة أو الموت أو العالم السفلي... الخ[1].

هذا الرأي قاد إلى الاستنتاج المتعجل بأن الفكر السومري أو البابلي قام دائماً على فكرة تعدد الآلهة بل كثرتها المفرطة حيث قُدِر عددها بآلاف الآلهة مما دفع باحثاً غربياً إلى أن يخصص ما يزيد على 240 صفحة لتقديم عرض وصفي موجز لها في 1938، فيما كتب جورج كونتينو في «الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور» إن حساب الآلهة الرئيسين في الهيكل البابلي يحتاج إلى كتاب لكي يضم قائمة كاملة بهم هذا مع العلم إن الوثائق الجديدة التي تم اكتشافها ما تزال تعمل باستمرار على زيادة معرفتنا بالعديد من الآلهة الجدد الذين كانوا على الرغم من ضآلة أهميتهم يصورون لنا الزيادة المدهشة للآلهة التي كانت تحدث في بلاد ما بين النهرين» مشيراً إلى أن الكهنة البابليين حاولوا تقليص عدد الآلهة «بسبب الضغوط المتصاعدة الناتجة عن تعقد تركيب مجمع الآلهة بالإضافة إلى الخوف من عملية الإقصاء الضرورية».

وهو أيضاً رأي جان بوتيرو الذي يؤكد إنه «يعرف منها بالاسم ما بين ألف وألفين في الأقل» مما اضطر السومريين إلى وضع «لائحة قانونية وآلية بحث في ملاك الآلهة يتضمن في شكله الكلاسيكي هذا العدد الأخير تقريباً»[2]. هذا الحال شجع آخرين على الاستعانة بنموذج الديانة الإغريقية القديمة فتصوروا وجود هيكل للآلهة (بانتيون) في المنظومة الدينية البابلية أيضاً لا يقل عدد أعضائه عن خمسين إله يتقاسمون إدارة شؤون الوجود أكبرهم سبعة آلهة «يقدرون المصائر» يرأسهم جميعاً وينظم علاقاتهم وتكامل مسؤولياتها الكونية إله واحد أعظم هو غالباً إله السماء[3].

1- صموئيل كريمر، من ألواح سومر، ص 154.

2- جان بوتيرو- بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، الآلهة - بغداد، 1990، ص 262.

3- صموئيل كريمر، من ألواح سومر، ص 154.

وحدة الثالوث المقدس: النظام/ القدرة/ العقل:

بيد إن هذه الاستنتاجات تظل في نظرنا بعيدة جداً عن فهم الماهية الحقيقية للعالم الإلهي وتركيبته العميقة والعليا في اللاهوت السومري البابلي الآشوري. إذ نعتقد إن الله عنده واحد كجوهر إنما بأقانيم متعددة تشبه إلى حد بعيد مفهوم تثليث سابق على (وربما أصل) المفهوم المسيحي للتثليث باستثناء أن الأخير أكثر تجريداً وتكاملاً وشمولاً وبالتالي تطوراً. وتتمثل وحدة التثليث السومري في وحدة النظام المطلق والقدرة المطلقة والعقل المطلق تعبيراً عن وحدة السماء والفضاء والأرض ومرموزاً لها بوحدة الثالوث الإلهي المقدس (آنو وأنليل وأنكي)، الحاضر حتى قبل الوجود بصيغة (أبسو - ممو - تيامات) التي نجدها في اللوح الأول من ملحمة أينوماإيليش.

فآنو (رمز الخالق المطلق) هو في النصوص السومرية كافة أعلى قوة في الكون وأب وملك كل الآلهة. معنى اسمه السماء ومقره في السماء وهو الرمز المهيب لنظام الكون وعظمته وخالق الوجود لكننا «لا نعثر له على رسم يصوره»[1].

وأنليل (وسمي بعل أو مردوك أحياناً) هو رمز القوة الإلهية المطلقة أو الروح الكونية التي تفصل السماء عن الأرض وهو سيد الهواء أو إله الهواء الذي يفيض عظمة وحركة وحياة حيث يدير حركات الكون ويحكم الأرض وينظم شؤون العالم.

أما أنكي (ويسمى «أيا» عند البابليين) فهو رمز العقل المطلق لذا فهو إله الحكمة والذكاء والمعرفة والمكون الإلهي في الوجود الإنساني (كعقل جزئي). وأنكي يعني أيضاً سيد الأرض وواهب الحياة كما تجعله نصوص بابلية الإله الذي خلق الإنسان من طين مقدس ودم إله وروح سماوية.

هذا هو برأينا جوهر المفهوم السومري البابلي عن الله. إنه جوهر

1- ديانة بابل وآشور، س. هـ. كوك، دمشق 1987 ص40.

واحد بأحوال أو أقانيم متعددة تمثيلياً ووظيفياً. وهي وحدة لا تناقض فيها إنما متكاملة في حيويتها السرمدية. أما التعددية والكثرة الواضحتان بل المفرطتان اللتان تدل عليها اسماء الآلهة الواردة في النصوص فهما غالباً ظاهريتان مصدرهما: أما أن الكثير منها هي أسماء الإله نفسه في اللغات المختلفة التي توالت على حضارات وشعوب بلاد الرافدين على مر العصور التاريخية والدينية وأهمها السومرية والأكدية والآشورية، إذ من الواضح أن معظمها آتٍ من أزمنة موغلة في القدم أحياناً (قبل الألف الثالث قبل الميلاد) حيث كانت كل مجموعة بشرية ما تزال مستقلة في مضاربها وقيمها وكانت لكل قرية إلهتها باسماء خاصة بها، أو هي أوصاف أو ألقاب لأحوال أو أوجه موضعية أو وظيفية أو مرحلية لنفس الإله[1]. وعلى العموم فإن هناك إرادة إلهية واحدة تندمج فيها الإرادة الخاصة بكل إله مع إرادات الآلهة الأخرى في نسق كلي شامل وروحاني يكون فيه الكون تركيباً منتظماً وموحداً بذاته.

وإلا كيف نفهم إذن فكرة أن النبي إبراهيم الخليل نشأ على مبدأ التوحيد في مسقط رأسه أور السومرية كما جاء في التوراة والقرآن إذا كانت تصورات كل السومريين وإثرهم البابليون عن العالم الإلهي على تلك الدرجة من الفوضى والسطحية والسذاجة؟

على العكس نرى إن استنتاجنا بشأن الثالوث السومري المقدس أعلاه يمثل جواباً منطقياً مناسباً على السؤال أعلاه إذ يكون مبدأ التوحيد وكذلك التنزيه عن الجسمانية أقدم في الوجود عندئذ على عصر النبي إبراهيم ذاته وبالتالي فهو معروف بالضرورة لدى عدد من المفكرين أو اللاهوتيين السومريين على الأقل، وهو استنتاج لا ترفضه الأديان الإبراهيمية التي ترى أن التوحيد موجود في العلم البشري منذ آدم أي من إلهام إلهي نظراً إلى أن كافة نظريات المعرفة الدينية التوحيدية ومنها المسيحية (التي تعتبر المعرفة الزمنية الدنيوية سيرورة منتظمة من التراكم

1- جان بوتيرو، بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، الآلهة - بغداد، 1990، ص 263.

المحكوم بمنطق النكوص عن العلم الإلهي الحق)، وكذلك الإسلامية التي يعبر عنها بوضوح تام في مجال التوحيد الإلهي الحديث النبوي المعروف بدعاء يوم عرفة: «خير ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لَهُ الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير».

وفي كل الأحوال ليس لدينا أي شك في أن استيعاب فكرة التوحيد، بصيغة أو أخرى، هو معطى بديهي بالنسبة لذلك العقل التأملي السومري اللامع ذاته الذي أبدع كل تلك المبادئ الرصينة والمعقدة في مجالات نظرية كالرياضيات والهندسة والفلك والقانون. وإلا لن يمكن فهم أنْ يكون ذلك العقل قادراً في الفلك على حساب حجم بعض النظم الفضائية الثابتة كمدارات النجوم أو الدورية كالخسوف والكسوف وظواهر فلكية أخرى وفي الرياضيات على اختراع معادلات هندسية من الدرجة الثانية والثالثة ونظريات منها النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس في حساب مساحات الأشكال الهندسية المضلعة (مربع الوتر يساوي مجموع مربعي الضلعين القائمين) ورفع الأعداد إلى القوى المختلفة وحساب جذور الأعداد، ويظل عاجزاً عن بلوغ فكرة وحدانية الله التي لم تكن غريبة على الحضارات المتوسطية القديمة ومنها المصرية التي عرفتها على الأقل منذ ملكها أخناتون - أمنحوتب الرابع (1369 – 1354 ق.م.) برغم أن علومها النظرية كالرياضيات مثلا كانت تقف بعيداً وراء علوم البابليين[1]، فيما تثبت مراسلات أخناتون

1- حول علوم الفلك والرياضيات البابلية تذكر المصادر التالية:

- Toomer, G. J., Hipparchus and Babylonian Astronomy, (1981).
- Berriman, A. E., The Babylonian quadratic equation (1956).
- الرياضيات في بلاد ما بين النهرين» في دائرة المعارف البريطانية
- An overview of Babylonian mathematics: http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/HistTopics/Babylonian_mathematics.html
- Boyer, C. B., A History of Mathematics, 2nd ed. rev. by Uta C. Merzbach. New York: Wiley, (1991).
- http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/mathhist/plimpnote.html.

عثر عليها في تل العمارنة إنه كان على علاقة وطيدة مع ملوك بابل وحضارتها[1].

بلا شك إن عدم حسم الجدل حول هذه المشكلة يؤكد الرأي بأن معلوماتنا الراهنة عن أفكار السومريين والبابليين الميتافيزيقية مازالت محدودة جداً ومتناقضة كما لو أن ما وصلنا منها يتعلق إما بالفترة السومرية الأولى (الألف الثالث قبل الميلاد) أو لا يمثل إلا ما سمحت ببقائه أكثر التيارات الكهنوتية الرسمية سلفية ومحافظة في النظام الاجتماعي والسياسي البابلي أو نظم الاحتلال بعد سقوط بابل تحت الاحتلال الفارسي في القرن السادس قبل الميلاد.

ومع ذلك، نرى إن هناك اليوم عناصر معرفية عديدة تسمح بالاستنتاج بأن البابليين بلغوا في مرحلة متقدمة من تطور ثقافتهم فكرة عقلانية عن وحدانية الله من جهة وعن لاماديته من جهة أخرى. وهذا الأمر يمكن أنْ تدل عليه بعض النصوص البابلية ذاتها آخذين بنظر الاعتبار منهج التعبير القصصي التي دوّنت به ولزوم معاملة النصوص التي تفيد بالجسمانية أو توحي بها معاملة تأويلية أي تماماً كما تعامل التمثلات التي تقدمها المنظومات اللاهوتية الكبرى الأخرى عن العالم الإلهي والتي تصور الله مليكاً مطلقاً على الكون وإنه خالق كل شيء في السماوات والأرض وبيده كل شيء وله كل شيء، وإنه يجلس على عرش الوجود وإن عرشه يحمله الملائكة لعظمته مما يوحي بأن انبثاق هذه الأفكار ناتج عن محاكاة ذهنية افتراضية ولا واعية لمثل أو وقائع دنيوية أو أرضية نقلت إلى «السماء». لكننا نرى على العكس أن العقل كان منذ الأصل وبشكل ثابت المنطلق والمحرك والإطار الخاص لتلك الأفكار وحركتها وصيروراتها المختلفة ومعيار صدقها.

1- رسائل العمارنة مجموعة كبيرة (379 رسالة) من الرُقم الطينية المكتوبة باللغة الأكدية (البابلية) والخط المسماري منها رسائل من ملوك بابليين وفينيقيين وآشوريين متبادلة مع الملك المصري أخناتون (امنحوتب الرابع)، وجدت في أرشيف قصر عاصمة حكمه تل العمارنة (أخت أتون) في مصر.

وهكذا، فإن قراءة مباشرة لكن عميقة للنصوص البابلية الكبرى التي وصلتنا عن المرحلة المتأخرة خاصة من الفكر البابلي، تقودنا بشكل قاطع إلى الاستنتاج بأن فكرتها عن الذات الإلهية هي بكلمة واحدة ما يلي: الله روح مطلق وواحد وسرمدي. أما البرهان على ذلك فيمكن إيجازه في توضيح محمولات المفاهيم الثلاثة هذه:

ماهية روحانية:

الله في الفكر البابلي ماهية روحانية محض، أي لا تتجلى في الوجود إلا من خلال مظاهر روحية محضة، وهي عقل مطلق أي لا تُدرَك من البشر على حقيقتها عبر الغرائز الحسّية أو الجسدية أو الطبيعية على الإطلاق، إنما عبر الروح (أو العقل أو النفس) دون أية مظاهر مادية مباشرة أو تجسيمية، برغم انطباعاتنا المتباينة والمتأتية غالباً من تفسير حرفي أو خارجي للنصوص ذات العلاقة، تفرضه محدودية كفاءة وسائل التعبير القصصي (الحكواتي) في نقل المفاهيم الدالة على ذلك، دون أنْ يعني قولنا هذا إن مفاهيم الروح والعقل والنفس هنا تحمل ذات المضامين الفلسفية الراهنة لهما، ودون أنْ ينفي ذلك إن الفكر العراقي القديم كان في مراحله البدائية أسير المحاكاة في جهده التأملي لصياغة فكرة مجردة عن عالم ما وراء الطبيعة أو عن الفعل الإلهي الذي يراه في حركة الماء أو في تقلبات الأفلاك وأفعال الطبيعة، ولا يراه دائماً أو بالضرورة كأمر روحي وكإنعكاس لعقل إلهي مطلق العدل ومتسامٍ على الطبيعة والحواس.

وهناك نصوص عديدة ومختلفة تدلّ على توصّل الفكر البابلي إلى هذا المفهوم نذكر منها ما يلي:

أولاً – مبدأ الخلق بالكلمة: إن عملية الخلق الإلهي لا تكون عبر وسائط ملموسة أو مادية على الإطلاق إنما عبر قوة روحية محضة يعبر

عنها مبدأ القوة الخالقة بالكلمة الإلهية، مبدأ «كن فيكون»[1]. هذا المبدأ الذي يخصّ «أعلى قوة إلهية» نجده في منظومة الخلق البابلية كمعطى عقلي بذاته، أي كفكر محض، يخص الإله مردوك:

«أيها الأعظم بين الآلهة
ما من إله يقارب حدودك..
كلمتك هي العليا
وأمرك لا يرد
وسلطانك هو الأقوى،
وأنت الأحكم بين الآلهة:
يفنى الثوب بكلمة منك
ويرجع سيرته الأولى بكلمة
فأمر مردوك بفناء الثوب ففنى،
ثم أمر به ليكون فكان» »[2]

ثانياً: العقلانية المطلقة: تنص نصوص بابلية عديدة على أن الذات الإلهية «تعرف كل شيء» و«تبلغ بنظراتها أطراف الأرض والسماوات معاً».

هو الذي رأى كل شيء حتى تخوم الوجود
هو الذي عرف كل شيء وعلم بكل شيء
سيد الحكمة العارف بكل شيء
البصير بالأسرار
كاشف الخفايا (جلجامش اللوح الأول)

ويمثل سمو الذات الإلهية المطلق على الوجود الملموس إحدى

1- صموئيل كريمر، من ألواح سومر، ص 154.
2- اللوح الرابع من «الأينوماإيليش».

الثوابت الجوهرية للفكر الديني البابلي. وهي تنعكس في سعي ثابت إلى التجريد عبر نفي أي صفة تجسيمية في الذات الإلهية. فهي لاشيئية لأن «بهاءها ليس كمثله شيء»، كما إنها سرمدية لأنها «لم تُولد من أي رحم». وهناك نص شعري يدفع الهم التجريدي لدى البابليين إلى حد القول بأننا نتقاطع معه دون أنّ «تنزف منه قطرة دم واحدة» للتعبير عن الماهية اللامادية للوجود الإلهي[1]. لكن هذا السعي التجريدي بلغ ذروة جديدة في أواخر مراحل الفكر البابلي حيث التجريد الذهني الكامل للآلهة لتتماهى مع رموز ذهنية محضة تعبر عنها الأرقام حيث صار الرقم 60 يرمز للإله بينما يرمز الرقم 50 لأنليل، والرقم 40 لأله الحكمة أيا، والرقم 30 للإله سين، والخ القائمة.

من جهة أخرى، وإذ يلجأ البابلي في التعبير عن الماهية الروحية للآلهة إلى الاستعانة بعدد من الصفات والأفعال كما هي لدى الإنسان، فإنه يكاد يقتصر من جهة على الأفعال والصفات السامية أو «الإيجابية» إذا جاز القول وتظهر لديه ببعدها المطلق وحسب. فالله عادل وعالِم وقادر وقوي وجميل ولطيف ورحيم.. بشكل مطلق قياساً إلى نسبيةّ هذه الصفات لدى البشر. وهو يصنع ويخلق ويتكلم ويأمر ويرى ويسمع ويمكر ويستهزئ ويغضب إنما بالمفهوم الكوني الغيبي خاصة. ولكنه من جهة أخرى نفي مطلق لكل ما هو غير سام وغير خير وغير إيجابي من صفات وأفعال. فهو لا ينسى ولا يغفل ولا يخطئ ولا يظلم ولا يكذب ولا يفعل بل يعاقب على فعل أي من هذه الأفعال السلبية.

نحو الوحدانية المطلقة

اسم الله في السومرية هو «دينجر» (Dingir) وفي الأكدية «إيلو ilû» ومنه اسم بابل «باب إيلو» (bāb-ilû)، أي «باب الله»، والله هنا بصيغة

1- جان بوتيرو، بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، الآلهة - بغداد، 1990، ص 258.

المفرد دائماً. الأمر الذي ينبغي أنْ يعني إن السومريين والبابليين (أو بعضهم على الأقل كالنبي إبراهيم في أور مثلاً) عرفوا وقبلوا فكرة أن الله واحد كجوهر برغم أن تمثلات تلك الوحدانية تأخذ في النصوص الفولكلورية والأمثال والأعمال الأدبية أو الطقوس هيئات أو أحوال أو اسماء أو تمثلات تدفع إلى الاعتقاد القوي لدى الباحثين بأن العقل البابلي لم يتوصل إلى مفهوم الوحدانية الإلهية ناهيك عن الوحدانية المطلقة.

وبداهة فإن اعتقاداً كهذا يبدو منطقياً من الناحية الشكلية نظراً لتواصل ازدياد ذلك العدد الهائل من اسماء الآلهة السومرية والبابلية والآشورية التي يعثر عليها الباحثون لحد الآن في مختلف النصوص الدينية والأدبية العراقية القديمة التي وصلت إلينا، مع ملاحظة إن كثيراً من الاسماء لا معنى له أو غير معلوم المصدر مما ترك ذلك الباحث عاجزاً أنْ يفعل أكثر من مجرد تعداد اسمائها[1].

ومع ذلك فنحن لا نعتقد بأن العقل البابلي كان غريباً على مبدأ التوحيد الإلهي. بل نرى أكثر من ذلك أن هناك ما يسمح بالاستنتاج، وهذه فرضيتنا الخاصة، إن مفهوم: «الله وحدانية جوهرية بأحوال مختلفة» كان المحور الأساس والأبرز التي قام عليها الفكر السومري فالبابلي فالآشوري بل إننا لم نجد في كل النصوص التأملية التي أشارت إلى الإله الخالق هفوة أو تشوشاً يربك هذه الوحدانية الإلهية التي يجري تأكيدها بشتى الظروف والصيغ وبشكل لا يترك أي شك. فالله واحد مطلق وفي السماء بغض النظر عن كون اسمه آنو في أور، أو أنليل في نيبور، أو مردوك في بابل أو آشور في نينوى. ففي ترتيله لتقديس (أنليل) نقتطع ما يلي من نص طويل:

أنليل ذو الكلمة المقدّسة والأوامر النافذة

1- دهاشة بابل وآشور، س. هـ. كوك، دمشق 1987 ص37. انظر أيضاً: قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين.. تأليف ادزارد، بوب، رولينغ، حلب 1987.

يقدّر المصائر للمستقبل البعيد، وأحكامه لا مبدل لها
الرب المبجّل في السّماءِ والأرضِ، العليم الذي يفهم
الأفهام وحده أمير السماءِ، وحده عظيم الأرض

وفي نص آشوري نقرأ ما يلي:

أنتَ نور الآلهة العظمى
نور الأرض الذي يضيء العالم
تعطي الوحي والإلهام، وفي كل يوم تصنع قرارات السماء
والأرض
شروقك نار باهرة تكسف كل النجوم
أنتَ المتألق الذي لا يضاهيه أحد من الآلهة
آنو وأنليل لا يصدران قراراً دون موافقتك
وأيا صاحب أقدار الأعماق ينظر وجهك ويتكل عليك
أنظار الآلهة جميعاً شاخصة في انتظار شروقك

وهو أيضاً ما تؤكده نصوص مصرية بشأن الإله الخالق آمون:

آمون لا يعرف سره أحد
لا إله آخر قبله
ولا إله آخر بعده
لم تكن له والدة
ولم يكن له أب [1]

وكذلك الفكر المصري ضمن تجربته الخاصة. ففي ترجمة لما يعرف اليوم بتراتيل آمون نقرأ ما يلي:

واحد لا ثاني له، واحد خالق كل شيء

1- Les Dieux de l'Egypte, Francois Daumas, p.120

قديم، أزلي، أبدي، دائمٌ، قائم
خفي لا يُعرف له شكل، وليس له من شبيه
سرٌ لا تُدركهُ المخلوقات، خفي عن النّاس والأرباب
هو الأبُ والأم، أبو الآباء وأم الأمّهات
لم يلد ولم يولد، لم ينجب ولم ينجبه أحد
خالق ولم يخلقه أحد
أبدع نفسه بنفسه
هو الوجود بذاته، لا يزيد ولا ينقص
خالق الكون، صانع ما كان والذي يكون وما سيكون[1]
عندما يتصوّر في قلبهِ شيئاً يظهر إلى الوجودِ
وما ينجم عن كلمته يبقى أبد الدّهور
أبو الآلهة رحيمٌ بعباده
يسمع دعوة الدّاعي
يجزي العباد الشكورين ويبسط رعايته لهم[2]

ونرى أن الاستنتاج الشائع بأن الوعي البابلي تعددي الآلهة ناجم أساساً من عدد من الأخطاء المنهجية ساعد عليها تأخر وصول النصوص البابلية إلينا من جهة ووصولها دفعة واحدة من جهة أخرى مما جعلها تبدو كما لو إنها تخص شعباً واحداً وفترة تاريخية واحدة بينما هي تمثل مراحل تاريخية وحضارية متعددة ومختلفة على كافة الأصعدة تقريباً، برغم أن إجمالي تراثها الفكري ظلّ يتراكم في تواصل طبيعي على مدى مئات بل آلاف السنين وكذلك تبايناته أو تضاداته الداخلية.

وعلى العموم، يصعب علينا أنْ نصدق إن الكتابة المسمارية واللغات السومرية والأكدية واللاآشورية التي دوّنت بها حضارات وادي الرافدين

1- نفس المصدر، ص
2- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق

العظيمة اختفت فجأة وغدت مجهولة تماماً وكذلك تراثها الفكري قبل أنْ يتم اكتشافها قبل نحو قرن ونصف بينما ثمة تواصل ثقافي وحتى عقائدي عميق بين حضارات تشترك بجذورها التي تمتد أحياناً أو تخترق فترات طويلة عديدة قبل الميلاد وتصل أحياناً إلى ما يقارب خمسة آلاف سنة قبل عصرنا الحاضر. كما يشق علينا أنْ نفهم إن ورثة تلك الحضارات عجزوا عن حملها أو التواصل معها لأي سبب كان أو إنهم عجزوا عن استلهامها طوال تلك الأزمنة رغم ما أقاموه من دول وثقافات. بيد إن ما يهمنا الآن هو أنْ تأخذ حقها من التقيم بعيداً عن سوء الفهم الذي قد يترتب من قراءات خاطئة تخلط بين المفاهيم والأزمنة، وبعيداً عن الابتسار والنزعات الذاتية.

ونرى استنتاجاً إن فهم الفكر الفلسفي البابلي يتطلب أخذ القضايا التالية بنظر الاعتبار:

1 - إن استمرار تراكم المعلومات المكتشفة بفضل التنقيبات الأثرية يجعل أي رأي حول ذلك الفكر محكوم بأن يتخطاه الزمن عاجلاً أم آجلاً، كما يجعل فكرتنا عن مفاهيم الفلسفة البابلية قابلة للتغيير والتطوير كلما اكتشفت نصوص جديدة ذات أهمية. فبعد أنْ كان التصور مطلع القرن الماضي هو إن الديانة السومرية - البابلية- الآشورية هي ديانة وثنية إشراكية واحدة ها نحن نعرف إن الأمر يتعلق بثلاث ديانات مختلفة جذرياً وإن نحو ألف عام يفصل بين الواحدة والأخرى حيث بدت أكثر فأكثر تناقضاً في مسائل فكرية كبرى برغم التواصل التاريخي والروحي بينها فضلاً عن إنها ليست وثنية أو إشراكية بالضرورة.

بالمقابل علينا أنْ لا نُفاجأ باكتشاف علاقة استلهام إغريقي أو إسلامي مباشر لمفاهيم وأفكار دينية أو أخلاقية بابلية. فقبل عقود فوجئ الباحثون باكتشاف علاقات حميمة ومتينة بين معتقدات جوهرية للديانتين اليهودية والبابلية إلى حد التيقّن أحياناً من أن الأولى استلهمت الثانية استلهاماً حرفياً (في قصة الطوفان مثلاً) برغم إنها تدينها وتلعن

عقائدها بقسوة مذهلة. بيد إننا لا نعتقد إن الاستلهام المؤكد هنا يتعلق باقتباس واعٍ بقدر ما هو نتيجة تواصل تاريخي طبيعي. كما نلاحظ أن الموقف القرآني من التراث البابلي لا ينطوي جوهرياً على التنكر أو الاجحاف بل على التقيم الإيجابي والانتماء الطبيعي باستثناء الرفض الطبيعي للسحر والشرك بالله وما شابه من عقائد وطقوس لم يثبتْ إن كافة البابليين قالوا بها.

2 - مما لا شك فيه، إن المبادئ والتصورات الكونية السومرية-البابلية المذكورة، والتي انغرست في أعماق الثقافة في كل الشرق الأوسط، بعد أنْ سادت مئات السنين، لم تمت بموت الهيمنة السياسية لسومر وبابل، إنما تقمصت صيغاً أكثر عقلانية، لتظهر في عدد من الديانات الرئيسة في المنطقة. وهذا يشمل الموقف من التاريخ الإنساني، إذ ظل تفسيره يقوم، بشكل كامل، على مبدأ التدخل المباشر للآلهة كما في الفكر الإغريقي حيث التصور بأن زيوس، وغيره من الآلهة، يتدخلون عملياً في شؤون البشر، نجده لدى كافة المؤرخين الإغريق. وهذا الأمر نجده في المنظورات المانوية، وكذلك اليهودية حول التاريخ. إذ إن فكرة الصراع بين النور والظلمة، في المانوية، تندرج كلياً في هذا الإطار، على الرغم من ثرائها الكبير، مقارنة بفكرة الصراع السومرية- البابلية. أما في الديانة اليهودية، فالقول بأن الحياة الأرضية «يحكمها الله بصورة مباشرة»، وأن «البشر خلقوا لخدمة الآلهة» وسواهما من المفاهيم التي ينص عليها «العهد القديم»، لها، بداهة، مصدرها الأكيد في الفكر العراقي السابق عليها. وبالطبع، فإن المسيحية والإسلام، يشتركان في هذا المنظور أيضاً. لكن، إذا كان الفكر اليهودي يترك لنا منظوراً حول التاريخ الكوني، متمحوراً حول «الشعب المختار»، الأمر الذي حكم عليه بالنضوب والانكفاء، فإن الفكرين المسيحي والإسلامي، يتجاوزانه في الشمولية المطلقة والمضمون الإيجابي في ما يتعلق بماهية العلاقة بين الله والإنسان.

إن لكل أمة إلهها القومي الخاص فيما كانت لكل مدينة أو قرية آلهتها الحارسة أو الحامية الخاصة بها. الإله شمش في سيبار والإله سن في أور، والإله مردوك في بابل. ولقد ساعد على تعدد الآلهة كثرة الأسماء المُستخدمة في التضرع لإله واحد، إلا أن الصفات المُضافة له انفصلت عنها لاحقاً واعتقد بأنها آلهة مستقلة.

3 – إن هناك في الفكر البابلي المتأخر عادة فكرية خاطئة في التعامل مع العقائد السومرية ووريثتها البابلية تتمثل في الميل إلى فصل صفات الإله وقدراته عن ذاته وجعلها آلهة مستقلة بذاتها في هيكل الآلهة السومرية كما هو حال مردوك وأنليل وسين الذين يبدون كآلهة مستقلة عن بعضها بينما كان المفكر السومري يراهم أحوال أو أقانيم مختلفة في جوهر واحد إذ أن الإله مردوك هو أنليل إذا كان المقام مقام حكمة وعقل، وهو سين (إله القمر) إذا كان المقام مقام نور[1]. وهو ما لاحظه فريدريك ديليتش في كتابه «بابل والكتاب المقدس» حيث وجد إن كافة الآلهة البابلية العليا تدور في الجوهر حول إله واحد هو مردوك، الذي هو «نيميب» بمعنى القوي، ونيركال بمعنى المنتصر، وبيل بمعنى الأعلى، ونبو بمعنى الرحيم، وسين بمعنى المنير، وشمش بمعنى العادل، وأدو بمعنى الكريم، لذا فإن مردوك هو نفسه نيميب ونيركال وسين وشمش وغيرها من الاسماء التي هي في الأصل أسماؤه الأخرى وصفاته وأفعاله[2].

ويؤكد هذا الاستنتاج رأي عدد من الباحثين الغربيين القائل بأن معظم الآلهة الوثنية لدى الإغريق والرومان والهنود والوثنيين ليست إلا أسماءً أدبية لحالات خاصة لنفس الإله لكنها تحوّلت تدريجياً إلى رموز إلهية لم

1– هنري فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 100.

2– بابل والكتاب المقدس تأليف فريدريك ديليتش ترجمة إيرينا داود. والكتاب في الأصل بالالمانية:

Friedrich Delitzsch, Babel and Bible, Williams and Norgate, London, 1903,

يقصدها مبتدعوها الأصليون. فحسب ماكس مولر في كتابه «محاضرات في علم اللغة»[1]، فإن إيوس (Eos) قبل أنْ تصير آلهة، كان معناها الفجر، وفاتم (Fatum) كانت تعني كلام جوبيتر (Jupiter) الذي لا يتغير، ومنها جاءت كلمة فات (Fate) بمعنى القَدَر الحتمي الذي يسري على الكل، حتى جوبيتر نفسه، وزيوس (Zeus) كانت أصلاً السماء الصافية، وهذا هو معناها في كثير من القصص حتى التي تتحدث عنه كإله، أما لونا (Luna) فلا يشك أحد أن معناها القمر، مُشتقة من لوسير (Lucere) بمعنى الإشعاع، ومثلها هيكات (Hecate) أنثى هيكاتوس (Hekatos)، كانت اسماً للقمر، وهيكاتوس اسماً للشمس، وبايرا (Pyrrha) الإله الأم عند الإغريق، معناها الأرض الحمراء.

إن هذه العادة اللغوية وجدت لدى البابليين أيضاً في فترات تراجع ثقافتهم. فبعد أنْ كانت لهم مفاهيم نقية عن الإله الواحد في ذروة تقدمهم الحضاري، تعكرت تلك المفاهيم وهزُلت لتنتهي بأن جعلوا للإله زوجة أولاً ثم أبناء وبنات وشركاء ثم دمجوا الآلهة ببعضها كما شوهوا المفهوم إلى درجة التجسيمات المضحكة. فالآلهة المنفصلة ظاهرياً هي في الحقيقة تجسدات مختلفة لنفس الآلهة التي نجد أن بعض النصوص تعيد دمجها حسب الحاجة.

4 – يذكر علماء الأشوريات إن من بين الأشياء التي تمّ اكتشافها أثناء أعمال التنقيب في العراق كميات كبيرة من الأختام الإسطوانية وفيها الصغير والكبير كانت مصنوعة من الحجر الصلد محفوراً عليها اسم صاحبها ورسم يمثل إلهاً يؤدي طقساً من نوع ما. كانت هذه الأختام مصدراً بالغ القيمة للمعلومات عن الآلهة والمشاهد الطقسية التي تمثل مختلف مراحل التطور الديني إلا إنها كانت سبباً للاعتقاد بكثرة الآلهة بينما هي مجرد اسماء شخصية لنفس الإله الأكبر.[2]

1- Max Muller, On the Science of Language, 1875.

2- ديانة بابل وآشور، س. هـ. كوك، دمشق 1987، ص 16.

ولشرح هذه الفكرة يشير المفكر البابلي إلى أن الإله (نركال) هو نفسه الإله (آرا) و(مسلماتي) و(لخش)، لكنه هو آرا في مدينة كوتا وهو مسلماتي في مدينة بابل وهو لخش في مدينة لجش. وبما أن الإله نركال هو صورة مردوك عندما يكون إلهاً للحرب اذن فما نركال وآرا ولخش ومسلماتي وكل الآلهة الأخرى سوى تجسدات لمردوك الواحد الاحد. وهناك نص بابلي صريح الإشارة إلى ذلك. فهو بعد أن يقلص الالهة – مقتصراً على أكبرها- يعتبرها مجرد وجوه وأحوال وصفات لمردوك. ولعل أعلى ما وصله الفكر البابلي في اتجاه للوحدانية والتجريد هو النص الذي يشير إلى وحدانية مردوك، غير إن الآلهة الأخرى هي الهيئة التي يتخذها هو ذاته.

وهناك نص بابلي صريح الإشارة إلى ذلك. فهو إذ يقلص الآلهة إلى حد الاقتصار على أكبرها، لا يلغيها إنما يتمثلها كمجرد أحوال له:

أنليل وننليل بصره
وأيا ودامكينا سمعه
ونابو صدره..»[1]

ولنلاحظ بدقة إن «الصدر» يعني «القلب» هنا الذي هو منزل العقل في الفكر العراقي القديم.

بيد إن هناك نصوصاً بابلية تجمع بين مطلقية الوحدانية والروحانية في صيغة واحدة تجعل من الإله الأكبر واحداً أحداً بينما تجعل من الاسماء الإلهية الأخرى مجرد حالات (أو أقانيم) لنفس الجوهر. وهناك دعاء للملك السلوقي انطيو خوس سوتر (281-261 ق.م.) بمناسبة تعمير معبد الإله البابلي نابو في بورسيبا يخاطبه بالسيد العظيم والرب الكبير بين الآلهة العظام الذي يقدر أحداث السماوات والأرض بقلمه، كما

1- سامي سعيد الاحمد : المعتقدات الدينية في العراق القديم ، دار الشؤون الثقافية (بغداد-1981) ص 40.

أن هناك كتابة مكرسة إلى الإله ادد نراري الثالث تؤكد بأنه الإله الوحيد الذي يمكن الثقة به التي ربما تعد أول صوت بالتوحيد الذي نعرفه الآن، كما أكد قبلنا الأستاذ سامي سعيد الأحمد. وهذا مفهوم متطور جداً حتى على أعلى تبلورات فكرة وحدانية الذات الإلهية في الفكر اللاهوتي المصري القديم الذي، لئن عرف قفزة نوعية على مستوى جذرية وعمق التجريد في العهد الأخناتوني، مستفيداً من حيوية مرحلة تاريخية تميزت بنهضة ثقافية ساعدت على ازدهارها الطبيعة الجغرافية والعزلة السياسية لمصر وتطورات سياسية كبرى تمثلت بتوحيد أقاليم البلاد المختلفة خلال ذلك العهد. ولعل أهم تلك التبلورات النص التالي في مخاطبة الإله:

«انك لا تتوقف عن اكتساب الملايين من أشكالك ثابتاً على وحدتك»

كما أن هناك ترنيمة للإله رع رئيس الآلهة جاء فيها:

(رع، يا سيد السماوات، يا سيد الحقيقة، يا صانع الإنسان، يا خالق الأنعام، رع، كلماته حقيقة، حاكم العالم، وهو قوة الشجاعة، أوجد الكون كما أوجد نفسه، أشكاله أكثر من أي إله آخر، المجد لك يا صانع الآلهة، يا من مددت السماوات وأنشئت الأرض، أنت سيد الخلود وموجد الأبدية وخالق النور).[1]

وفي نقوش أخرى نقرأ:

هو الرحمة لقلب السائل،

والرأفة بالمنكوب،

1- Wallis Budge, The Book of the Dead, from the Papyrus of Ani in the British Museum.

هو سيد العلم، سيد الحكمة،
ومانح الخضرة للزرع».

وهنا أيضاً لا نستبعد أنْ يكون للفكر العراقي تأثير على الفكر المصري بخصوص هذا المفهوم!

«الديالكتيك» و«حوار السيد والعبد»

يتكون مصطلح «ديالكتيك» في الأصل اليوناني من لفظين مختلفين هما Dia وتعني ثنائي وDialectos وتعني نقاش. أي إن المعنى الحرفي للجدل أو الديالتيك يشير، لغوياً، إلى نقاش أو حوار متقابل بين طرفين متواجهين يتم خلاله وبحريّة فعلية أو افتراضية، طرح الحجة أو البرهنة الكلامية الدالة على ماهية الحقيقة. بيد إن النسق الجدلي يكون إما صورياً يستهدف ظاهر الحقيقة لقضية ما وليس حقيقتها العقلية أو العلمية ذاته، ويعبر عنه المنظور الشكلي الذي وضعه أرسطو[1] على إنه الميزان أو المعيار الأساس للاستدلال على الحقائق عبر معارضة الحجج أو الأدلة المتقابلة التي تثبتها. وهو منطق يعجز غالباً عن حل إشكالية إن صحة الاستدلالات أو سقمها تُبتنى فيه على مبادئ القياس والتعميم والاستدلال الظاهري، لا على حقيقة مادته. أي إن المشكلة في تلك «الجدلية الصورية» الأرسطية هي طابعها الميتافيزيقي الثابت المتمثل برفضها التام ضمنياً لمبدأ الصراع والتناقض والصيرورة التطورية التي يقوم عليها «المنظور الجدلي».

فمقابل فهم أرسطو للمنطق كاستدلال وتأسيسه له على مبدأ «لا جديد تحت الشمس» ورفضه الضمني لصراع الأضداد وبالتالي للتغير

1- هذا المنظور أسماه أرسطو بـ«المنطق الصوري»، وأسماه أتباع أرسطو بعد وفاته بـ«المنطق الأرسطي»، وقام جمع منهم بنشر أفكاره الأساسية في هذا الشأن في الكتاب المعروف بإسم «أرغانون» واشتمل على القضايا والجدليات والمقولات وطرق إبطال المغالطات وما شابه.

المترتب عنه، يقوم المنهج الجدلي على مبدأ «أنت لا تعبر النهر مرتين» أي على مبدأ إن الوجود في تغير مستمر وتحول دائم، وإن السكون نسبي وهو وجه من وجوه الحقيقة بينما الحركة هي وجهها الآخر وهي مطلقة، وهذان الجانبان متناقضان متفاعلان في إطار وحدتهما.

بيد إن الأشد غرابة في موقف أرسطو، أنّ منحه قيمة كبيرة للمنطق الصوري رغم تحديده بوصفه فن إفحام الخصم من منطلق المبادئ عينها التي يسلم بها، وكوسيلة للتدريب على طرق التفكير واختبار صدق المبادئ الأولى والاحتمالات، اقترن باختياره لمواطنه الإغريقي زينون الإيلي لجعله اعتباطاً «مخترع الجدل»[1] في تاريخ الفلسفة على أساس إنه أول من قام بقبول حجج خصومه ليستنتج منها حججاً مناقضة لها لأثبات بطلانها.

هذه الانتقائية الأرسطية المجحفة بالعقل البشري المعطاء السابق كله، والتي تجعل من زينون «مخترعاً» لمنهج ذهني معقد بدل أنْ يكون وارثاً له من حضارات عظيمة سابقة كالبابلية خاصة، تندرج كما نرى، في إطار ذات النزعة القومية التي انزلق إليها أرسطو مراراً مستسلماً لتصورات ذاتية باحتة اختلقتها الأمة الإغريقية عن نفسها لنفسها بأنها أمة حرة ومتفوقة ومؤهلة لقيادة الأمم الأخرى إلى الحرية لا سيما بعد تحررها من الغزو الفارسي في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، ما قاد بعض كتابها إلى الزعم بأنها الأمة العبقرية والعقلانية الوحيدة أو الأولى في العالم القديم والتي تنفرد بخصال الحكمة والمنطق والاتزان ما يجعلها جديرة بتولي قيادة العالم كما قال أوريبيد[2].

1- ديوجينوس، حياة الفلاسفة، ك 8 ف 56، برهبة الجزء الأول ص 86.

2- في كتابه «السياسة» (كتاب ا، فصل 2، فقرة 4)، يخبرنا أرسطو بنفسه إن مصدر فكرته تلك، ليس إلا الفولكلور الإغريقي السابق مستشهداً بأهزوجة للشاعر الغنائي أوريبيد يقول فيها «الهيلينيون جديرون بقيادة البرابرة». وكما لاحظنا في مناسبة أخرى، فأن أرسطو الذي سيعرف بالمعلم الأول كان أيضاً وارث ذلك التقسيم الجامد الذي يرى إن كل ما هو غير اغريقي بربري، وكل ما هو بربري ينتمي الى فئة منحطة من البشر

والحال، وفي مواضع عديدة، تدعونا النصوص السومرية والبابلية، لاسيما المتعلقة بأصل الوجود وخلق الإنسان وعلاقته بالآلهة والمصائر والأقدار، إلى الاستنتاج بوجود جليّ وثابت لعدد من أسس ومبادئ منظور جدلي تأسيسي لا نشك أنْ تكون مضامينه الجوهرية قد تسربت من الثقافة البابلية إلى الثقافة الإغريقية تدريجياً، بدءاً على الأرجح بهرقليطس (530/ 470 ق م) القادم هو نفسه من منطقة كانت مرتبطة كلياً بالحضارة البابلية والذي عبّر عن تلك المبادئ ذاتها إنما بأسلوب جديد على الأرجح بمبدأ «التغيّر الدائم» وفكرة «أنت لا تعبر النهر مرتين» المنسوبة له والبابلية الأصول هي الأخرى نظراً إلى أن النهر المقصود هنا ليس إلا الفرات على الأرجح.. إذ ليس في اليونان نهر يُذكر.

وهرقليطس ولد وترعرع في عائلة حاكمة بمدينة أفسس، وهي نفسها مدينة أيامها عاصمة مملكة أرزاوا ببلاد الأناضول المرتبطة كلياً بالحضارة البابلية لا سيما منذ أنْ احتلها الحثيون (Hittites) في حوالي القرن الثامن عشر قبل الميلاد حيث أقاموا مملكة قوية في الأناضول كان لها دور مهم في تاريخ الشرق القديم، كما تذكرهم الوثائق المسمارية المكتشفة في كانيش، مشيرة إلى إنهم قاموا في عام 1590 ق.م بحملة خاطفة على بابل فدخلوها ونهبوها وقضوا على المملكة البابلية القديمة ومهدوا السبيل لحكم الكاشيين في بلاد الرافدين، إلا أن الآشوريين نجحوا بردهم واحتلال مدنهم في أواخر الألف الثاني قبل الميلاد. ويظهر تأثير الحضارة البابلية قوياً جداً على الحضارة الحثية ليس فقط في اقتباس الكتابة المسمارية، وإنما كذلك في استعمال اللغة الأكادية والاستفادة من تراثها العلمي والأدبي. وكان تنظيم الأسرة والزواج والحياة العائلية في القانون الحثي مشابهاً للقوانين البابلية ومتأثراً بها. وتشير الكتابات الحثية

تنقصها «بطيئتها» الخصال اليونانية وأبرزها الحكمة والاتزان.

باستمرار إلى الثالوث الإلهي الحاثي الذي ترأسه إلهة الشمس أرينا Arinna حامية التاج الملكي كما في مسلة حمورابي، ويضم إله السماء أوراج وابنتهما ميزولا. ومن الآلهة التي عبدها الحثيون الإلهة عشتار من نينوى والإلهين الرافديين أيا وأنليل. أما العقائد الدينية والتنبؤات وطقوس العبادة فكانت مقتبسة من البابليين غالباً. وقد ارتبط بتلك الطقوس والعبادات عدد كبير من الأساطير الدينية، هي في معظمها ترجمات لملاحم سومرية وبابلية. كما اقتبس الحثيون معارفهم العلمية والفلكية والطبية من الحضارة البابلية، ولكنهم تميّزوا بفن كتابة الحوليات التاريخية، التي لا تكتفي بسرد الأحداث، وإنما تقيّم أهميتها وتأثيرها. وهنا تجدر الإشارة إلى أنه كان لدى الحثيين مدارس للكتاب مثل التي في بلاد الرافدين، وكانت تُعلم فيها اللغات السائدة في مملكتهم، وهي الحثيّة واللوفية والحورية والأكادية، إضافة إلى الكتابة المسمارية.

وبعد هرقليطس وزينون جاء السوفسطائيون الذين جعلوا من الجدل منهجاً للكسب، أي لمجرد إرضاء مآربهم عن طريقه. فقد يقوم السوفسطائي بالبرهنة على صحة القضية بعد أنْ يكون قد برهن على نقيضها، وذلك باستعمال حجج خادعة في الغالب لا يهم لديه أنْ تكون مطابقة للحقيقة، وهو ما رد عليه سقراط معتبراً الجدل منهجاً للحوار غايته الوصول إلى الحقيقة عن طريق السؤال والجواب.

هذا المعنى يكاد يكون ذاته لدى كانت أو هيغل اللذين لئن اهتما بتقديم تفسير تأملي محض للمنهج الديالكتيكي وبطريقة واعية وشاملة، فإنهما يتبنيان ذات المعنى القديم أعلاه في رأينا ما دام الجدل لديهما هو نقد منطق الخداع بإظهار التناقضات التي يقع فيها العقل.

مضمون الديالكتيك البابلي وأبعاده

الصراع وكونه شاملاً ويمتد إلى العلاقة بين الأرض والسماء، وبين

الإنساني والإلهي هو أحد أبرز مضامين الديالكتيك البابلي. أما جوهر تلك المضامين، فيتركز أساساً في مبادئ وحدة وصراع الأضداد على المستويين الميتافيزيقي والملموس، وإن النقيض ينتج النقيض بشكل شامل وعلى المستويين الميتافيزيقي والملموس أيضاً مع ما يقترن به من اكتشاف مبدأ إيجابية الشر ونسبية الخير بالمقابل، وأخيراً مبدأ ديناميكية العلاقة بين التراكم الكمي والتغير النوعي، وولادة الجديد في رحم القديم،، وحتمية التطور بالتالي.

فحول وحدة الأضداد كنمط للتعبير عن وحدة موضوعين متقابلين كالسماء والأرض، أو قضيتين متناقضتين كالخير والشر، أو حالتين متضادتين كالنور والظلام، والسكون والحركة، أو ما شابه.. ثمة إشارات عديدة صريحة التعبير عن هذا المبدأ المتضمن فكرة التلازم القدري المتقابل والإيجابي بين أي ضدين ومنها ما نجده بشكل واضح في ما تقوله الآلهة «عشتار» إلهة الحرب والحب والخصب عن نفسها في هذه التضادات البديعة المحكمة:

أنا الأول، أنا الأخير
أنا الكريم، أنا الحقير
أنا الدناسة، أنا القداسة
أنا العقيم، أنا الولود
أنا الصمت المبهم، أنا التعبير الواضح
أنا الأمومة، أنا البنوة
أنا العبد، أنا الحاكم
انا المحبة، أنا الكراهية
أنا النكران، أنا الاعتراف
أنا الحقيقة، انا الكذب
أنا المعرفة، أنا الجهل
أنا القوة، أنا الخوف

أنا الحرب، أنا السـلام
أنا الفقر، أنا الثروة[1]

بيّنٌ أنَّ هذا التلازم بين الأضـداد ليس مجرد علاقة طارئة أو جامدة أو خاملة إنما هي علاقة بين مكونات حية ومتصارعة بذاتها ما يعمق مضمونها الديالكتيكي كما تعبر عنه نصوص سومرية وبابلية أخرى كنص «إنزو» حيث الصراع شامل وسرمدي بين رمزي الخير (ننورتا) والشر (انزو). فحول الطريقة الجدلية أولاً، دأب المفكر البابلي وقبل الفلاسفة الإغريق بأكثر من ألفي عام على جعل فكرة الصراع بمثابة المحور الأساس لكل تطور وفي كل المجالات الميتافيزيقية أو الملموسة على حد سواء. ويكفي للتيقّن من ذلك، تأمل عدد من النصوص البابلية التي تعبر حتى اسماؤها عن مفهوم الصراع بين الموجودات أو الأفكار المتعارضة كـ «حوار العبد والسـيد» ومناظرات «الصيف والشتاء»، و«الفأس والأرض»، و«الراعي والفلاح»، و«الماشية والغلة».. الخ.

وفيما لا يتوقف الصراع بين الآلهة والإنسان في ملحمة «أتراحاسيس»، يطغى الشك والجدل في عدد مهم من نصوص أخرى من العصر نفسه أو عصر لاحق، من أهمها مناجاة المعذّب لنفسه في النص المعروف بـ «أيوب البابلي» والمشهور بعنوانه المأخوذ من الكلمات الأولى في أول سطر من النص المسماري البابلي وهو «لدلول بيل نيميقي» أي لأمتدحن رب الحكمة، وأيضاً في نص حوار المعذب أو المضطهد مع صديقه المتدين الحكيم والمعروف بـ (الثيوديسية) البابلية نسبة إلى

1- ورد هذا النص في مخطوطة غامضة باسم «الرعد – العقل المثالي» (The Thunder, Perfect Mind). انظر السفر السادس من كتاب «مكتبة نجع حمادي»، تأليف جيمس م. روبنسون.

Robinson, James M. , The Nag Hammadi Library, revised. Harper Collins, San Francisco, 1990.

الكلمة اليونانية التي يدل مقطعاها على العدل الإلهي وتبرير وجود الشر والألم والموت في هذا العالم.

أما عن جوهر القوانين الداخلية التي تحكم الفكرة الجدلية، فإننا نجد إن كل الشروط متوفرة في النص البابلي المعروف بـ «حوار العبد والسيد»، للاستنتاج بوجود المفهوم الجدلي بشكل جلي ومثير يسمح بإمكانية تواصل غير مباشر بينه وبين حوار مماثل بعنوان «السيد والعبد» للفيلسوف الموسوعي الفرنسي دنيس ديدرو Denis Diderot (1713-1784)، وكذلك مع جدلية «السيد والعبد» للفيلسوف الألماني هيغل، برغم استحالة إثبات ذلك بحدود معلوماتنا الراهنة.

بل هناك من النصوص ما يسمح تأويلها بالاستنتاج بأن المتضادات الكلية أزلية أي موجودة بالقوة في حالة الهيولي الأولى حتى قبل أنْ تصبح موجودة بالفعل بعد انبثاق عالم الظواهر:

عندما لم تكن فوق سماء بعد،
ولم تكن تحت أرض بعد،
لم يكن إلا «آبسو» المبدئ،
و«تيامات» الخصوب.. مصدر الوجود،
متحدين ماءً واحداً،
ولم يك بعد وجود
ولم تك بعد آلهة
ولم تك بعد أقدار
ولم تك بعد مصائر [1]

وهذه فكرة عبقرية رائدة في تاريخ المنظور الديالكتيكي ومثقلة بالمضامين الفلسفية الممكنة. فالوحدة بين «آبسو»، وتعني الحركة

1- الأينوماإيليش – اللوح الأول. وفي نص مصري نجد تلك الهيولي كما يلي: «إنه كالهدوء الحبل بالعاصفة.. كاللاشيء الحبل بكل شيء».

«بالقوة»، وبين «تيامات»، وتعني الوجود «بالقوة»، أي الوحدة بين المادة الأولى والحركة في «هيولي» واحدة وقديمة، تتضمن في ذاتها تضادهما («بالقوة» أيضاً)، فيما يعبر الصراع بين قواهما الأساسية عن الصراع اللاحق المفضي إلى الانتقال من حالة الهيولي والسكون إلى حالة النظام والحركة. وهو انتقال بدأ بولادة سلسلة من الآلهة في خضم حركة يقصي فيها الجديد القديم، والأبناء الآباء في حركة جدلية إلى الأمام:

في ذلك الزمان خلق الآلهة في داخلهم
لحمو ولحامو، ومنحهما اسميهما
ثم جاء انشار وكيشار إلى الوجود
وأنجبا آنو الذي نافس آباءه

وهكذا فالصراع، أو ديناميكية التناقض، (وهو مفهوم لا يفارق كبرى النصوص السومرية والبابلية بتاتاً)، هو محرك وشرط تطور الوجود الملموس وبالتالي تطور العالم الإنساني ومكانة الإنسان فيه وانتقالهما من مرحلة إلى أعلى. فعبر عملية التفاف داخلي على الذات يولد الموضوع، وذلك عبر حركة جنينية هي لحظة الانتقال من السكون إلى اللاسكون وهي ولادة منطقية اقتضتها ضرورة إيجاد بدء. لكن ديناميكية الصراع تذهب أبعد من ذلك، أي إلى إنتاج نمط جديد من وعي العلاقة بين طرفي التضاد ليس كعلاقة موضوع بموضوع كما هو الحال سابقاً بل كعلاقة ذات بموضوع، أي علاقة الأنا بالآخر.

وما ينبغي ملاحظته هنا بدقة هو إن هذا المبدأ كان قد حقق تطوراً أعظم لدى البابليين مما لدى هيرقليطس والفلاسفة الإغريق الأوائل من حيث أن «وحدة الأضداد» لم تظل مقتصرة على «موضوعين» أو «قضيتين» أو «حالتين» ملموستين إنما ارتفعت إلى أنْ تكون وحدة بين «ذاتين» معنويتين هما الفرد والمجتمع، أي «الأنا» و«الآخر»، وهذه نقلة عظيمة من جهة غائية المنهج الجدلي حيث لم يعد التحقق بذاته (أي ككيان)

هدفاً أعلى للوجود، إنما التحقق لذاته (أي ككينونة)، وهذا يعني نقل مركز الفعل الفلسفي من السماء إلى الأرض، ومن الآلهة إلى الإنسان.

الحركة من السكون

من جهة أخرى، يرتبط مفهوم تمظهر الوجود، في الفلسفة البابلية، بمفهوم ولادة الحركة التي تنبثق بلحظتها البدئية هي أيضاً من السكون، وكنتيجة منطقية لفعل عقلي («فكرة»)، تتبجس في «عقل» الهيولي الأولي (نمو)، لتتمخض تلقائياً و«بالفعل»، ودون أي تدخل خارجي أو إرادة أخرى، عن ولادة سلسلة من الموجودات «الآلهية» نتيجة فعل فكري عفوي ذاتي لاواعي (أمنية، رغبة)، تدشن لحظة الانتقال من السكون إلى اللاسكون. وهي لحظة حاسمة في انبثاق الوجود من الماء (نمو)، بعد أنْ كان هذا «كالهدوء الحبِل بالعاصفة، كاللاشيء الحبِل بكل شيء» قبل لحظة الانبثاق تلك.

وبداهة، فإن تلك الولادة الميتافيزيقية اقتضتها ضرورة ميتافيزيقية أيضاً (يفترضها العقل المنطقي) من أجل خلق أو (انبثاق) «بدء» لن يتوقف عند حد بعدئذ وكذلك انعكاسها في الفكر القديم. فبعد تلك الحركة التي أفضت إلى قيام (نمو) بـ «إنجاب» أولي، إثر عملية إخصاب ذاتي ضروري تنهي حالة السكون والظلام المطلق السابقين وتحقق زمنية الحركة، لن يقف الخلق عن التجدد:

«في ذلك الزمان خلق الإله (نمو) في داخله
لكمو ولكامو، ومنحهما اسميهما،
ومنهما أتى أنشار وكيشار اللذان اقصياهما من الوجود
وهذان انجبا آنو الذي نافس آباءه»

وهكذا، فالمفهوم الخاص بولادة الوجود يقوم في الفلسفة البابلية على أن المادة أزلية ومتجددة وهي علة وغاية ذاتها، كما إنها تحمل

القدرة في ذاتها كعنصر من عناصرها وكعلتها الفاعلة. وهذه العلة تنقسم إلى قسمين متضادين متكاملين ومتحدين هما الحركة والسكون، وهما في صراع أزلي، ويعبر عنهما مفهوما المياه الجارية (النظام) والمياه الساكنة (العماء، الفوضى..) المتضادين بشكل مطلق. وإن هذا التضاد بذاته يتضمن وحدتها فيما يعبر الصراع بين قواهما الأساسية (المرموز لها بالإلهة الأساسية) عن الصراع بين العناصر الجوهرية الفاعلة (الماء) التي تأخذ هيئة آلهة، والمنفعلة (الهواء والتراب والنار) التي تأخذ إما هيئة قوى طبيعية، أو أحداثاً كونية، أو أفعالاً وعواطف فوق بشرية. وكل ذلك يجري في إطار زماني ميتافيزيقي هو الوجه الآخر الضروري لتدبر نظام الوجود، ما يجعل الزمان عند البابليين أزلياً وقديماً وخارج الزمان والمكان هو أيضاً: (عندما لم تكن فوق، سماءٌ بعد.. ولم تكن تحتُ، أرضٌ بعد)..

ديالكتيك تأسيسي

لقد أشرنا من قبل إلى وجود ديالكتيك عفوي أو تأسيسي يطبع الميتافيزيقيا البابلية بثبات ملموس، حيث النقيض ينتج النقيض وحيث النقيض يصدر عن النقيض. فمن السكون تصدر الحركة، ومن الهدوء والانسجام يولد التناقض والصراع، ومن الفوضى يصدر النظام، ومن العدم يصدر الوجود. وأيضاً، فالجديد ينفي القديم، والأبناء يقصون الآباء.. كما لو أن حالة لامتناهية من الصراع والحركة هي التي ستستمر بين هذه الكينونات المتضادة، فيما نلاحظ أيضاً قبولاً بفكرة وحدة الأضداد إذ أن عنصري الذكورة والأنوثة موجودان في الآلهة في وحدة روحية متكاملة في واقع الحال. [1]

1- حتمية الجذر الواحد وبالتالي التواصل بل التماهي بين مفردتي/ مفهومي «نقيض» و«نكيدو» لا تقبل الريب بتاتاً لدينا. فـ«النَقيضُ» (وأصلها السومري على الأرجح «نكيد»، قبل أن تحتضنها لغة الضاد)، معناها في الفلسفة التضاد بين «قضية» وأخرى

وفي نظرنا، إن فكرة خلق الإله نفسه بنفسه موجودة مبكراً في الفكر العراقي القديم كما يعبر عنها الأينوما إيليش في لوحه الأول بشكل أكيد، قبل أنْ يعبّر عنها الإله آشور بمقولته الشهيرة إنه «خلق نفسه بنفسه» كما جاء في نشيد يخاطبه الإله سين: (يا من خلقت نفسك بنفسك)[1]. وكذلك ما جاء بشكل اسمى شعرية في نشيد إلى الإله سين: «آه.. أيتها الثمرة التي تلقحين بنفسك» تعبيراً عن رغبة عارمة لتجريد السمو الإلهي. فلحظة الخلق الذاتي هذه هي شرط بدء عملية الخلق والحركة، وبدء مجيء الموجودات إلى الوجود، ومعها يبدأ الانتقال من عالم الميتافيزيقيا إلى عالم الظواهر الملموسة.

وبداهة، فإن مفهوم (خلق ذاته بذاته، أو نفسه بنفسه) تحل إشكالية المصدر القبلي الوجود على الوجود (أب، أم، خالق..)، إذ يلغيه أساساً كما يحل أيضاً إشكالية «الانبثاق» من إله واحد لا قرينة له. إذ بذلك الخلق الذاتي تنتهي حالة السكون والظلام والفوضى المطلقة السابقة وتبدأ الحركة والنظام وتجديد الخلق.

هذا المفهوم نجده متطوراً أيضاً لدى الفكر المصري القديم حيث يؤكد أحد النصوص بأن الإله الخالق (آمون) خلق نفسه بنفسه في البدء دون أنْ يعرف سره أحد. وهذا يعني إن آمون لم يكن موجوداً، ثم أوجد نفسه بنفسه من العدم:

«آمون خلق نفسه منذ الأزل
وسرّه لا يعرفه أحد
لا إله آخر قبله
ولا إله آخر بعده

وبالتالي التكامل لأن التضاد ليس النفي فلسفياً، بل هي حالة صراعية حيّة بين طرفين على درجة من اتحاد لم يحسم بعد إلى توحّد بغض النظر عن الطرف المنتصر منهما. أي إن التناقض ليس نفياً للآخر إنما هو صراع بين قضيتين مستقلتين ومتلازمتين ومتكاملتين في ذات الوقت يتوجب صدق أو غلبة أحداهما وكذب الأخرى عبر البرهان الملموس.

1- بوتيرو، «الديانة البابلية»، ص.

لا أم ولدته
ولا أب أنجبه
ولا تعرف قوته أسرار الولادة
ولا خالق لجماله إله
آمون الإله الرب أوجد نفسه بنفسه»[1].

أما جوهر آمون هذا الإله الواحد الأحد فهو واحد أحد أيضاً كما نص عدد من الكتابات المصرية الخاصة به في مخاطبته:

«أنتَ الأوحد الذي خلق كل وجود
الواحد الأحد الذي خلق الكائنات»[2]

ومن الملاحظ بعد انتقال السلطة الملكية إلى أخناتون الذي حكم مصر بين عامي 1375 و1358 قبل الميلاد، تبنّي هذا الحاكم الجديد فكرة التوحيد بنفسه وراح يسخر كل إمكانياته لفرضها على مصر. فقد أمر أخناتون بتكسير علامة الجمع أينما وردت في أي نص يذكر جمع آلهة. وهكذا توحّدت آلهة مصر الكبرى الثلاثة في إله واحد يكون كل واحد منها أحد حالاته: فآمون هو اسمه، ورع هو وجهه، وآتوم هو جسده. بل إننا وجدنا نصاً مصرياً يؤكد على أن الإله هو واحد في جوهره لكنه لا نهائي التشكّل في مظهره:

«إنك لا تتوقف عن اكتساب الملايين من الأشكال،
لكنك ثابت على وحدتك».

وهذه الإجابات التي يقدمها الفكر السومري أو البابلي أو المصري قد تبدو لنا طريفة وحتى غير معقولة لطابعها «الأسطوري» الظاهري، إلا إنها

1- Francois Daumas, Les Dieux de l'Egypte» p.120.
2- نفس المصدر ص 118.

لم تكن كذلك لدى المفكر القديم، الذي كان يجدها «معقولة» تماماً لديه ربما. لا سيما وإنها لا تصطدم مع معارفه بالطبيعة وبنفسه آنذاك. فالعاصفة كظاهرة طبيعية ملموسة كانت تنطلق فجأة من الهدوء كما سجلت الملاحظة المادية المباشرة لدى ذلك المفكر. ولما كان السكون يشبه أو يعني «العدم» لديه، فالعاصفة تخلق نفسها بنفسها بالتالي عندما تنبثق. وكذلك الحال عندئذ بالنسبة للإله.. فهو يبدو كأنه قد خلق نفسه بنفسه عندما يبدو كأنه ينبثق من العدم. والحال، إن الإخصاب كظاهرة بشرية ملموسة تجيء لتمنح هذا الفهم قوة إضافية، لا سيما وإننا هنا إزاء معضلة تثبيت أسبقية «الإله الخالق» في الوجود على أيّ غيره. لأن «الإله الخالق» لا يمكن أنْ يكون مخلوقاً من أحد، وإلا ستلغى صفته تلك وسيصبح مخلوقاً هو الآخر الأمر الذي يناقض عقلانية أو منطقية تحديد السبب الأول للوجود.

وعلى أية حال، إن جوهر العلاقة بين الإنساني والإلهي في الفكر العقلاني السومري- البابلي الأرقى الذي توفره لنا النصوص الأدبية والدينية الكبرى التي وصلتنا لحد الآن من ثقافات العراق القديم، هي علاقة بين عقلين مطلق وجزئي إذا جاز الاستنتاج، نظراً إلى أن العلاقة بينهما هي علاقة روحية حصراً، ويمكن تحديد المضمون الجوهري للعلاقة هذه، بأنه حالة وحدة وجود سرمدية وجدلية وتراتبية في آن واحد، يكون فيها المطلق أو الله متسامياً كلياً وقديماً ومستقلاً بذاته ولذاته كما إنه علّة وجود وموضوع وغاية ذاته، فيما يكون العالم الإنساني موضوعاً حادثاً وتابعاً وهامشياً في تلك الوحدة، أي إنه ليس علّة وجود وموضوع وغاية ذاته كما لو أن هذه الهامشية هي ثمن تساميه على العنصر الطبيعي إطلاقاً باعتباره روحاً.

ومن المبادئ الديالكتيكية البابلية أيضاً مبدأ إن «من الموت تولد الحياة»، أساسي فيها حيث إن «موت» الإله كنغو، هو ما يعطي الحياة الإنسانية دفقة الوجود. ومن هنا نتلمس أيضاً وجود جنين مفهوم إيجابية الشر وضرورته استطراداً، إلى جانب تأسيس فذ لمفهوم «الجدل»،

يعبر عنه مبدأ الصراع، أو التناقض في سيرورة التاريخ الكوني. إذ إن الإنسان، كما يرى المفكر السومري والبابلي في الملحمة المذكورة وفي غيرها أيضاً، مصنوع من دم إله طموح ومتمرد ومتمرس بالثورة من أجل «الحرية» في السماء كغاية بذاتها. وهذا على أية حال ما نقرأه فلسفياً في هذا النص السومري البابلي المدهش من «أترا-حاسيس» الذي يتدفق بسموٍ عالٍ على لسان «مامي الحكيمة» خالقة الجنس البشري في مخاطبة الآلهة، لتبرير خلق الإنسان:

«حملتموني مهمة.. فأديتها بكمال.
فأرحتكم من عناء عملكم الشاق،
وحمّلت البشر عناءكم.
ورفعتم النداء لأجل البشر،
فأزحت النير وأقمت الحرية».

وهي غائية ميتافيزيقية بداهة لكنها تاريخية أيضاً الأمر الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام تراث عميق وضخم وديناميكي ومتطور في الفكر السياسي والأخلاقي والنفسي لا زال في حاجة إلى دراسات نقدية متجردة ومتفتّحة.

ويتمثل البعد الديناميكي ذاك في قدرة الفكرة على التراكم الداخلي والتطوّر الجدلي الذي هو أساس أو شرط العقلانية وبالتالي بلوغ التحوّل نحو التفكير الفلسفي مهما كانت توجهاته. وهو شرط واقعي وضروري. وكلما تراجع البعد الديناميكي تراجع البعد التجريبي أي العقلاني ومعه القدرة على التحوّل الفلسفي نظراً إلى أن ذلك التراجع يجعل العقل أكثر استسلاماً للتفكير التبريري وبالتالي الغيبي أي اللاعقلاني.

«حوار السيد والعبد» من بابل إلى هيغل

يقوم المنهج الجدلي عند زينون على ما سمي ببرهان الخلف في ما بعد، وهو إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب

بإثبات نقيضه. وتتلخص خطوات هذا المنهج في أنْ يبدأ بالتسليم بصحة المقدمات التي يسلم بها الخصم، ثم يتبع ذلك بمحاولة بيان التناقضات التي تترتب على التسليم بصحة هذه المقدمات ومن ثم يكتشف الخصم إن التسليم بهذه المقدمات قد أدى إلى هذه المتناقضات التي لا يقبلها العقل. وعلى ذلك يتضح خطأ المقدمات فيكون نقيضها هو الصحيح، ونقيضها هذا ليس إلا القضية التي يريد زينون أصلا الدفاع عنها والبرهنة على صحتها[1].

والحال، إن زينون لا يفعل هنا إلا أنْ يستلهم حرفياً ما سجلته القصيدة البابلية الشهيرة بإسم «حوار العبد وسيده» المكتوبة قبل أكثر من ألف سنة على ولادة زينون وأكثر من أربعة آلاف سنة من الآن والتي ستجد أصداء قوية لقضيتها الجوهرية في حواريات مماثلة أشهرها اثنان على الأقل هما رواية «جاك القدري وسيده» (*Jacques le fataliste et son maître*) التي كتبها الفيلسوف الموسوعي الفرنسي دينيس ديدرو في كتبها في الفترة 1765–1780، ثم جدلية «السيد والعبد» للفيلسوف الألماني هيغل التي كتبها تحت عنوان «جدل العبد والسيد» (Herrschaft und Knechtschaft)، وجعلها موضوعاً أساسياً في كتابه «فينومينولوجيا الروح» الصادر عام 1807.

و«حوار العبد وسيده» قصيدة مكتوبة باللغة البابلية على هيئة حوار من أحد عشر مقطعاً، بين طرفين متضادين متحدين (سيد وعبد)، تتميز بسبك فكري-أدبي رفيع الجمالية والتنظيم، ومنفردة أيضاً بأصالة وعمق في إبراز عقلانية مفهوم الشك الفلسفي- قبل أكثر من ثلاثة آلاف عام على ديكارت- بالمعتقدات والقيم والأخلاق السائدة بموازاة مضمونها «اللا-أدري» المحوري على صعيدي الذات والموضوع وعلاقتهما الجدلية حيث التضاد ليس مجرد علاقة سلبية بين وجودين ملموسين وحسب بل بين ذاتين متضادتين تماماً في إطار إشكالية وحدتهما السرمدية.

1- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، القاهرة، 2016، ص 190.

ونحن نرى أيضاً إن كلاً من المحاور الثمانية التي يدور حولها الجدال يركز على مناقشة مفهوم خاص بعينه لأثبات عبثيته على أرضية عقلانية نقدية وديالكتيكية (وحدة وصراع الأضداد)، هي على التوالي بعد إزاحة المدخل الديباجي (إسمعني أيها العبد/ أنا مصغ أيها السيد).. ما يلي:

1- عبثية السلطة:

السيد: أريد أنْ أذهب إلى القصر
العبد: اذهب كي تحقق كل رغباتك
السيد: لا لن أذهب إلى القصر
العبد: لا تذهب لأنها أرض غريبة ومحفوفة بالأخطار

2- عبثية اللذّة:

السيد: أريد أنْ آكل
العبد: كُل يا سيدي، كُل، فالأكل يشرح القلب ويباركه الإله.
السيد: لا.. لن آكل
العبد: لا تأكل يا سيدي لأن الجوع والظمأ عائدان حتماً..

3- عبثية الثورة:

السيد: عزمت على أنْ أقوم بثورة
العبد: افعل ذلك يا سيدي، لأن مصلحتك تقتضيها.
السيد: لا لن أقوم بثورة
العبد: لا تفعل ذلك يا سيدي، لا تفعل، لأنها تضر بمصلحتك

4- عبثية الحب:

السيد: أريد أنْ أحب امرأة

العبد: أحبّ يا سيدي، أحبّ، فحب المرأة سعادة
السيد: لا لن أحب
العبد: لا تحب يا سيدي، لا تحب، فحب المرأة انتحار

5- عبثية العبادة:

السيد: احضر لي الماء لأغسل يدي، أريد أنْ أقدم قرابين للإله
العبد: افعل ذلك يا سيدي، افعل، لأنك تحتاج أنْ تتقرب إلى الإله.
السيد: لا.. لن أقدم قرابين إلى الإله
العبد: لا تقدم يا سيدي، لا تقدم، لأن الإله هو الذي يحتاج أنْ يتقرب إليك.

6- عبثية حب الوطن:

السيد: أريد أنْ أفعل الخير لوطني
العبد: افعل يا سيدي افعل، لأن من يفعل الخير لوطنه يفلح
السيد: لا لن أفعل الخير لبلدي
العبد: لا تفعل يا سيدي لا تفعل، لأن من يفعل الخير لبلده يُلعن

7- عبثية فعل الخير:

السيد: أريد أنْ أساعد بلادي
العبد: افعل ذلك يا سيدي، لأن الإله يجعلك يوم الحشر مع الصالحين
السيد: لا أيها العبد لن أفعل ما يساعد بلادي
العبد: لا تفعلْ يا سيدي لا تفعلْ، فالكل يحشر معاً صالحين وطالحين

8- عبثية الحياة:

السيد: ما الخير إذن؟
العبد: الخير أنْ يُدق عنقك وعنقي أو يُرمى كلانا في البحر
السيد: لا يا عبدي، سأقتلك وحدك وأدعك تسبقني إلى الموت
العبد: اقتلني يا سيدي اقتلني.. لكنك لن تستطيع العيش من بعدي ولو لثلاثة أيام.

العبد سيد السيد، والسيد عبد العبد. ولا سيادة مطلقة ولا عبودية مطلقة، ولا حرية أو قيمة سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية مطلقة.. وكل شيء قدري عبثي نسبي زائل... وما الإنسان إلا «مجرد كائن معدود الأيام»، وإنه «مهما فعل فما هو إلا هبة ريح» كما هتفت صاحبة الحانة سليلة الحكمة (سيدوري) في حضرة المستبل بحثاً عن الخلود جلجامش.

بداهة، ليس ممكناً القول إن الفيلسوفين الحديثين الفرنسي ديدرو في «الخادم جاك القدري وسيده» وهيغل في جدلية «العبد والسيد» اقتبسا أو استلهما مباشرة مضامين حوارية «العبد والسيد» البابلية أعلاه. إلا أن استلهاماً غير مباشر منهما لمضمون الحتمية فيها غير مستبعد لا سيما عبر النصوص الإغريقية المكتشفة حديثاً في عصر النهضة الأوروبية خاصة أو عبر النصوص الدينية المسيحية والتي، في مفهوم قدرية وعبثية الحياة، لا تبتعد في الجوهر مطلقاً، عن الأفكار البابلية المذكورة. ومهما يكن الأمر فإن القضايا الإشكالية التي تطرحها هذه القصيدة البابلية تقودنا هنا إلى استذكار مفهوم ديدرو وخاصة هيغل لجدلية تطور الوعي الذاتي للإنسان، حيث فيهما أيضاً يتواجه وعي السيد مقابل العبد، كنقيضين أحدهما للآخر من جهة فيما لا ينظر أحدهما إلى ذاته إلا عبر الآخر ولا ينظر إلى الآخر إلا عبر ذاته. وهي جدلية تبين أهمية الآخر كذات أيضاً.

فإذا أخذنا رواية «جاك القدري وسيده» التي كتبها ديدرو في الفترة من 1764-1780، واشتهرت بفضل ترجمة غوته الجزئية لها قبل ظهورها الأول بالفرنسية عام 1796، نجد إن الموضوع الرئيس فيها هو العلاقة بين الخادم جاك وسيده خلال حديث رحلة تتفاعل فيه الاسئلة والأجوبة والأقدار وتتقاطع فيها وتتكامل شخصيات وثنائيات مركبة من تناقضات ومواجهات ومن قيم متضادة كالخير والشر أو البراءة والخداع. أما فلسفة الرواية الرئيسية فهي إن: كل شيء يحدث لنا سواء كان خيراً أم شراً، مكتوب مسبقاً في سجل إلهي هائل، يتم بسط جزء يسير منه كل مرّة. وفي هذه الرواية أيضاً ومثلما في القصيدة البابلية تبرز عبثية الحرية والإرادة والخير والسعادة وغيرها من القضايا الإنسانية الكبرى فيما تثبت قدرية وحدة الأضداد وتماثلهما القيمي حتى على المستوى الأخلاقي وضرورة أحدهما للآخر كشرط تحققه.

الفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيغل من جانبه أكد بشكل أقوى في جدليته حول «السيد والعبد»، على إن الفرد يحتاج أساساً إلى أنْ يكون معترفاً ومتحداً به من الآخر («السيد» و«العبد») الذي قد يكون ضده، وذلك لحاجته أنْ يعي نفسه عبر وعيه المتبادل بمواجهة وفي الآخر.. وهذا منذ أنْ كان الانسان سارحاً في الطبيعة كجزء منها ولم يكن قد ميّز نفسه كذات. بكلمة أخرى، ومثل البابليين تماماً، يرى هيغل أن السيد والعبد متلازمان بالضرورة ويتطلب أحدهما وجود الآخر في تلك الجدلية التي يصل هيغل في نهايتها إلى الإقرار بأنه وبقدر ما يسيطر السيد على العبد فإن السيد يرتبط بالعبد ارتباطاً يصعب الانفكاك منه، لأنه لايستطيع الاستغناء عن خدماته فيغدو السيد تحت رحمة العبد.. الذي يصبح سيد السيد! وهذا بالضبط ما يقوله النص البابلي أعلاه.

وفي الواقع، فإن جدلية «السيد والعبد» هي موضوعة أساسية في كتاب «فينومينولوجيا الروح» الذي نشره هيغل 1807، وأراد له أنْ يكون بمثابة سجل لتاريخ الوعي الكوني وأنماطه، بدءاً من مرحلة الإدراك الحسي

والتصور التجريدي، وهو نمط خاص بكل معرفة مباشرة وحتى مرحلة المفهوم الفلسفي المحض. أما مفهوم الجدلية في تطور الوعي الذاتي للإنسان فيشرحه هيغل كما يلي: وعيان ذاتيان يواجه بعضهما البعض وينظر إلى الآخر عبر ذاته. وهيغل لا يقصد هنا شخصين بعينهما أو أي أفراد فعليين، بل يتحدث عن نوعين مجردين من الوعي الذاتي هما وعي السيد مقابل العبد وماهية تفاعلهما تبادلياً كما في القصيدة البابلية تماماً.

ونفس النظرة يمكن أنْ نتعامل بها في نظرتنا مع جدلية قوة «العمل/ الرأسمال» لدى كارل ماركس إنما بحذر شديد حالياً.

جنين فلسفة عقلانية للتاريخ

يُغري الكثير من النصوص الأدبية والدينية المكتشفة حديثاً في بلاد ما بين النهرين بالاستنتاج المثير بأن التأسيس البدئي لـ «فلسفة التاريخ»[1] يمكن أنْ يتموضع ضمن منجزات الفكر السومري وخاصة البابلي متجسداً من جهة في إدراك أن التاريخ كسيرورة للتطوّر الحضاري لا ينبغي أنْ يقتصر على النواحي السياسية والعسكرية، بل على الجوانب الدينية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية وكل الأنشطة البشرية الأخرى، وأنْ يكون ثمة هدف كوني وراء تلك السيرورة العظيمة من الصراع والعطاء والحركة. بمعنى، وكما هو الحال لدى هيغل، إن النشاطات والفعاليات المنفردة، للشعوب والجماعات والأفراد بما فيها من تدمير وبناء، لا يمكن أنْ تستهلك نفسها، في هذه الحركة لمجرد متابعة أهداف خاصة ومحددة، إنما لابدّ أنْ يكون هناك هدف تساهم في تحقيقه معاً، هدف تقتضيه إرادة عامة، تتجاوز الإرادات الخاصة للشعوب والأبطال والأفراد. وهذا يفترض أن هناك كل محاولة لتفسير التاريخ الكوني، لابد لها أنْ تبحث في هذا التاريخ عن هدف كوني، هو الهدف النهائي للعالم، تقصده قصداً، وليس عرضاً على الإطلاق: «هناك قوة إلهية عظيمة، تسود العالم، وهدفنا هو معرفة جوهر هذه القوة، ولمعرفتها يجب أنْ نستدعي العقل، لا أنْ نكتفي برؤيتها عبر

1- إطار فلسفة التاريخ، هو وعي ماهية الحضارة الإنسانية ككل، وكوحدة واحدة، مأخوذة في صيرورتها الزمنية الملموسة، المتحققة خارج الإرادة المباشرة للأفراد والجماعات. أما موضوعها، فهو وعي جوهر الصيرورة وغاياتها.

العيون الطبيعية، أو نقتصر على تصورها عبر الذهن المتناهي. إنما يجب أنْ ننظر إليها عبر المفهوم وعبر العقل، الذي يتغلغل إلى ما وراء سطوح الأشياء ويخترق الظواهر البراقة للأحداث»(70). والكيفية أو الطريقة، التي تتصرف عبرها تلك القوة الإلهية في التاريخ الكوني، هي أن البشر ينظمون وجودهم عبر متابعة أهدافهم الخاصة. لكن الروح، وعبر جميع ما يقومون به من أنشطة، تتابع هدفاً كونياً خاصاً بها، مستقلاً بذاته، وخفياً على البشر، إلا أنه حاضر في كل أهدافهم المباشرة، التي يستكمل تحققه من خلالها، فبواسطة النشاط الإنساني يتحقق ذلك الهدف الإلهي الكوني بالضرورة.

هذا المفهوم نجده جلياً لدى المؤرخ البابلي بيروسا في كتابه الشهير «تاريخ بلاد بابل» المعروف باسم «Babyloniaca» (البابليات)، الذي ألفه باللغة اليونانية في (حوالي 272 ق.م)، وحاول في أقسام مهمة منه الخروج من منهج المؤرخ إلى منهج المفكر الفلسفي عبر البحث عن هدف إلهي للتاريخ البشري، كما نجده متجسداً بشكل خاص في التأسيس البابلي لمفهوم وجود سيرورة للزمن الأرضي أي الإنساني تحديداً تولد وتتمظهر بمواجهة الزمن الميتافيزيقي (الإلهي) وفي استقلالية تامة عنه ما يفترض وجود اتحاد ما بينهما وهذا الاتحاد لا بد أنْ يعبر عن حقيقته الملموسة وعن حيويته في التاريخ.

الإلهي على الأرض: الإنسان

تلك السيرورة وذلك التمظهر وخصائصهما ومعطياتهما، سعت إلى التعبير عنهما نصوص عدة من بينها بشكل خاص، نص سومري بعنوان «أتراحاسيس» (Atrahasis)، أي «الحكيم الخالق»[1]، حيث

1- أتراحاسيس (Atrahasis)، قصيدة بابلية بنحو 1200 بيت، يعود بعضها إلى العهد البابلي القديم من الألف الثاني ق.م وبعضها إلى العهد الأشوري الحديث في القرن السابع ق.م وهي تروي قصة الطوفان باستقلالية عن قصة الطوفان في ملحمة

نجدهما يتحققان، عبر قراءتنا الفلسفية الخاصة، كما يلي: قبل الكون التاريخي، كان عالم الربوبية الإلهية وحده موجوداً حول البارئ الذي هو عقل مطلق، وكان مكوّناً من مرتبتين من حيث موقعها من نوره، هما «الأنوناكي Anunnaki» أي «الأسياد» وهي قوى العقل المطلق الخالقة أو الآمرة أو الأعلى، و«الأيكيكي Igigi» أي «العمال» وهم قوى العقل المطلق العاملة أو المنفذة أو الأدنى.

المرتبة الأولى تشمل الآلهة السبعة العظام المالكين لمشيئة نظام الكون وتقرير المصائر وتحقيق المضامين التي تعود للباري (العقل المطلق) في جوهرها، وهي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل والحق، بينما تضم المرتبة الثانية آلهة ثانوية أو صغيرة أو مزاحة تنحصر مهماتها في خدمة الأولى وتنفيذ مشيئتها. لكن «الأيكيكي»، وبعد أزمنة من عملهم التنفيذي المضني[1]، أعلنوا الثورة ضد تلك طبقة الأسياد، مما خلق اضطراباً في عالم الآلهة هدد نظام الكون. لذا أقدمت الآلهة الكبرى على حل أبدي، قدمه إله الحكمة (أيا)، قضى بخلق بديل للآلهة العاملة، على أنْ يكون موهوباً مثلهم ليقوم بأعمالهم ويكون دون طبيعة الآلهة، كي لا يتمرد على مشيئتها. وهذا البديل سيكون الإنسان الذي خلق من طين طاهر مقدس كان محفوظاً لدى إله الحكمة أيا (ويسمى أنكي أيضاً) ومن دم الإله الذي حرّض على ذلك التمرد وقاده وكان اسمه (وي أيلا) أي «الذي كانت له ذات»(1).

هذا المفهوم نفسه، نجده، بشكل متطور سلفاً، في ملحمة التكوين السومرية- البابلية، المعروفة باسم «إينوماأيليش» (عندما في الأعالي).

جلجامش. إطار فلسفة التاريخ، هو وعي ماهية الحضارة الإنسانية ككل، وكوحدة واحدة، مأخوذة في صيرورتها الزمنية الملموسة، المتحققة خارج الإرادة المباشرة للأفراد والجماعات. أما موضوعها، فهو وعي جوهر الصيرورة وغائيتها. هذا هو، بكلمة، ذلك الضرب من النظر العقلي، الذي كان فولتير أول من أطلق عليه اسم «فلسفة التاريخ».

1- نفس المصدر.

إذ تخبرنا أولاً عن حصول ثورة داخلية في مجتمع الآلهة تهدد حياتهم، يقوم الإله مردوك بالقضاء عليها، فيكافأ باختياره رئيساً للآلهة، وبإعطائه سلطة تقرير المصائر، وقوة الكلمة الخالقة. وهنا، تتوجه إليه الآلهة بالسؤال: «لمن ستوكّل سلطانك فوق الأرض، التي ابتدعتها يداك؟ لمن ستوكل حكمك؟»[1]. فلما انتهى مردوك من سماع حديث الآلهة، حفّزه قلبه لخلق مبدع، فأسرّ إلى «أيا» بما يعتمل في نفسه، وأطلعه على ما عقد عليه العزم: «سأخلق دماء وعظاماً، ومنها سأشكّل «لالو»، وسيكون اسمه الإنسان، وسنفرض عليه تحمل نير خدمة الآلهة فيخلدون إلى الراحة». ثم توجه إليهم قائلاً: «ليقم الآلهة بتسليم أحدهم فيقتل، ومنه يصنع الإنسان». فأجاب الآلهة سيدهم مردوك، ملك السماء والأرض: «إنه كينغو، الذي خلق النزاع ودفع إلى الثورة، وأعد للقتال.. وهتف عالياً: (سوف آخذُ لوح الأقدار الإلهية لنفسيَ، وأتحكم بأوامر جميع الآلهة)».. ثم قيدوه، وأنزلوا به العقاب، فنحروه «مع شخصيته»، ومن دمه الإلهي النابض بذات مكابرة ونبيلة الطبع والنسب، جرى خلق البشر، الذين فرض عليهم عمل كان خاصاً بالآلهة البابلية من قبل.[2]

إن ما يسمح لنا بمنح هذه النصوص المثيرة مضامين فلسفية عميقة، هو جملة الأفكار العقلانية الجوهرية المتبلورة والعميقة سلفاً التي تتضمنها بشكل جلي تماماً برغم الأسلوب القصصي في طرحها، وأبرزها هي التالية، التي نعثر عليها إجمالاً، بصيغ أكثر منهجية وتطوراً، في معظم الفلسفات التأملية الكبرى:

أولاً: وجود مكون إلهي في الإنسان. وهذا المكوّن، الذي يميز

1- نصوص إضافية للوحين الخامس والسادس من ملحمة التكوين البابلي - ترجمة فراس السواح، من نص غريسون المنشور في:

The Creation Epic-Additions to Tablets V-VII (A. K. Grayson), in Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Johns Hopkins University, 3d Edition. 1969. pp. 501506-.

2- نفس المصدر.

الإنسان عن كافة الموجودات الطبيعية الأخرى، ويتحدد بكونه «موهبة من الآلهة»، هو في جوهره العميق «عقل». وهذا الجوهر تستدعيه بشكل صريح وأكيد هنا الضرورة المنطقية، لظهور إنسان في الوجود، وتعبر عنه وحدة بين مفهومين كلاهما روحي هما «الذات» أو «الشخصية» الآتية من دم إله «من الجيل الأول للآلهة» كان قبل تمرده «علياً وعظيماً» بينها، و«معلقة على صدره ألواح الأقدار»، وبين «طين طاهر مقدس كان محفوظاً بعناية قصوى لدى إله الحكمة أيا» دون غيره.

وينبغي التأكيد هنا على مفهوم العقل بالمعنى الفلسفي دون تردد، لتماهيه الثابت والعميق مع مفهوم «الحكمة» المستلهمة أو بالأحرى «المقدّرة» إلهياً للإنسان كشرط وجوده بصفته هذه. وهو ما تدركه حتى البغي في «ملحمة جلجامش». إذ أن البغي تقول لأنكيدو بعد مضاجعته لها، هي البشر:

«صرتَ تحوز على الحكمة يا أنكيدو
وأصبحتَ مثل إله..»[2]

ونحن نرى إن دور إله «الحكمة» وليس سواه في تكوين الإنسان وحمايته هو دور مقصود بذاته وحاسم وثابت في كل النصوص السومرية والبابلية والآشورية سواء كان اسمه آنو أو أنكي أو أيا أو غير ذلك(1).

ولعلنا نستطيع هنا الاستعانة لتوضيح ذلك بما جاء في رسالة للكندي بعنوان «القول في النفس» حيث يشير إلى أن جلّة الفلاسفة القدماء، كانوا يرون إن النفس بسيطة، وهي منفردة عن الجسم، مباينة له، لأن جوهرها جوهر إلهي روحاني، وقياسها من نور الباري، كقياس ضياء الشمس من الشمس. وإن المضامين التي نجدها للباري في جوهرها، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل والحق. والإنسان يستطيع

1- أينوما إيليش، اللوح السادس، ص 68.

2- جلجامش، اللوح الأول، العمود الرابع.

أنْ يدبّر نفسه بها، حسب ما في طاقة الإنسان، فيكون حكيماً، عادلاً، جواداً، خيّراً، يؤثر الحق والجميل... وإن الجوهر الإلهي للنفس يُرى من شرف طباعها، ومضادّاتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب. وإن الأنفس إذا تهذّبت ونقيت غاية النقاء، ارتفعت حالاً إلى عالم العقل، وطابقت نور الباري، وإن الإنسان، إذا تطهّر من الأدناس، صارت نفسه حالاً قريبة الشبه بقوة الإله إذا هي تجرّدت عن البدن، وفارقته، وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية"[1].

- «الله هو محرك التاريخ». إذ إن مبدأ «القدر» يعني، صراحة، أن الآلهة يمتلكون سيادة مطلقة على مصير العالم بكامله، ومصير كل إنسان فيه. وبالتالي، فإن الفعالية الإنسانية الملموسة، لا تتحكّم فيها إرادة الأفراد أنفسهم، إنما تقودها إرادة الآلهة عبر قوانين سماوية، وضرورة كونية تتمثل في حاجة الآلهة إلى عمل البشر.

- إن الغاية الجوهرية للتاريخ الإنساني، هي «خدمة الآلهة وتحريرهم من العمل». وهذا يعني إنها غائية ميتافيزيقية، ومفارقة للعالم الملموس. وقد جاء في نص آخر «لقد خلق مردوك الإنسان ليقيم المعابد التي تدخل السرور إلى قلوب الالهة».

- مبدأ «من الموت تولد الحياة»، حيث إن موت الإله كينغو، هو ما ينتج ولادة الحياة الإنسانية. وهو مبدأ ديالكتيكي وحي بذاته وإن بشكل ضمني أو عفوي مما سمح بمكوثه بقوة في الفكر العراقي القديم وهي الأصل على الأرجح لحكمة «طير الطيطوى» الذي سيهتف بحكمة: إن «كل حيّ ميّت وكل جديد بال» في حضرة النبي سليمان الذي حسب الديانات الإبراهيمية كان يعرف منطق الطير[2].

- وهناك، أخيراً، ذلك التأسيس البدئي الفذ لمفهوم «الجدل» أو «الديالكتيك»، الذي يعبر عنه مبدأ الصراع، أو التناقض في سيرورة

1- رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون.

2- «روح المعاني» للآلوسي 14/ 430.

التاريخ الكوني، إذ إن البشر مصنوعون، كما يرى المفكر السومري، من دم إله متمرد شجاع وقائد متمرس بالنزاع والإعداد للقتال والثورة حتى على كبار الآلهة مثل آنو وأنليل وآبسو، وهو ما سيرثه الإنسان كعنصر بنيوي فيه كما يؤكده الحكيم أتراحاسيس في مخاطبة إلهه أنكي متسائلاً بيأس إنساني خالد: «إلى متى تفرض علينا الآلهة الآلام؟».

سيد الحكمة أيا

ويمكن أنّ نتلمس هنا أيضاً جنين مفهوم إيجابية الشر وضرورته استطراداً، نظراً إلى أن ذبح الإله المذكور، وهو فعل سلبي، يأخذ هنا طابعاً إيجابياً بحد ذاته.

ويظل ما يهمنا بشكل أساس، في كل هذه القصة، هو تضمنها، بشكل مؤكد، مبدأ «الصيرورة الموضوعية للتاريخ الإنساني»، بمعنى زمنيتها، من جانب، واستقلاليتها عن إرادة الإنسان نفسه، من جانب آخر، على الرغم من أن الإنسان، في المحصلة الأخيرة، صانع التاريخ الفعلي الوحيد.

فإذا أغفلنا طابعها الديني الظاهري، يمكن لهذه الأفكار، والعديد غيرها، أن تطرح نفسها بمثابة الأرضية التي نهضت عليها المنظورات اللاحقة حول الهدف الكوني للتاريخ البشري. وهي إمكانية مشروعة تماماً، في رأينا. ذلك لأن فكرة القدر السومرية، هي مصدر فكرة «المشيئة الإلهية» في الأديان التوحيدية، التي هي، بدورها، جنين مفهوم «العقل يحكم التاريخ» في عدد من فلسفات التاريخ الغربية الحديثة ومنها الفلسفة الهيغلية. وإن فكرة «قضاء الآلهة» السومرية، هي الأصل البعيد لمفهوم «الضرورة» أو «الحتمية» في الفكر الفلسفي اللاحق. كما نرى، من جهة أخرى، إن الحاجة إلى تدوين التاريخ، ولِدت، أول ما ولِدت، في سومر وأور، على الرغم من ضرورة التأكيد، هنا، على اتفاقنا المؤقت مع صموئيل كريمر: إنه أضمن للحقيقة أنْ يقال إن السومريين

لم يتجوا تدوين التاريخ، بالمعنى المقبول لهذا المصطلح. فالمؤكد حتى الآن، إنه ما من أحد من أهل الأدب السومريين قد كتب التاريخ كما يفهمه المؤرخون المحدثون، أي بموجب أساليب موضحة كاشفة، ومبادئ وقواعد أساسية(3).

بلا شك إن وضع قوائم باسماء الملوك والسلالات هو تقليد سومري عريق كما تؤكد وجوده العديد من النصوص المكتشفة. بيد إن «فن التاريخ» ظل مجهولاً في هذه المرحلة، كإبداع مستقل بذاته، إنما كان جزءاً لا يتجزأ من التاجين، الديني والسياسي، وخاضعاً لهما، وعموماً، فإن مساهمات «المؤرخ» العراقي القديم، تجسدت في وضع المبادئ التي يتم على أساسها حساب وتسمية السنين والفترات، وفي الاستعمال الواسع لـ«التقويم»، الذي شكل أداة عظيمة الأهمية في الجهد التاريخي. فقد صار، بفضله، ممكناً قياس المراحل الزمنية، وتسجيل أحداث الماضي البارزة.

على صعيد آخر، لا نعرف، على وجه التحديد، حجم الإضافة البابلية إلى الفكر السومري، في هذا المجال. فالفكران يتداخلان إلى درجة التوحّد أحياناً، في التصورات والمفاهيم، وهو أمر طبيعي، في تلك الثقافة العراقية القديمة، التي كانت تتواصل مع نفسها، دون قطيعة حادة، كما يبدو في حركة تطورها الخاصة.

بيد إن هناك ما يثبت وجود قفزة ملموسة، حققها البابليون على صعيد فن التاريخ. فقد عرفوا، في فترتهم الثانية خصوصاً، تقدماً كبيراً في هذا المجال، تجسده نصوص لوائح إثبات تسلسل الملوك والسلالات الحاكمة، وتسجيل أخبارهم ومنجزاتهم.

والأهم من ذلك، هو، وللمرّة الأولى، ظهور عدد من المؤرخين المتخصصين في كتابة الأحداث وتسجيل التطورات، من بينهم المؤرخ الشهير بيروسا، المعروف لدى الإغريق باسم بيروس أو بيروز، الذي كتب تاريخ بلاد بابل وتقاليدها في مؤلف باللغة اليونانية، لم يبق لنا

منه سوى بعض القطع النفيسة جداً، والكافية للدلالة على رصانة منهج مؤلفها وثرائه. وعلى العموم، في السرد العام للتكوين نكتشف ما يلي:

- هناك دائماً تدخل إيجابي من الآلهة لا سيما أيا أو أنكي ونتو وإينانا لصالح البشر.
- هناك دائماً فاصل دقيق بين التاريخ الفعلي واللاتاريخ الأسطوري، الأمر الذي يثبت وجود منظور واعٍ لماهية التاريخ البشري. حاضر الآلهة يبدو ماضياً بينما حاضر البشر أقرب إلى المستقبل. وهذا يبدو واضحاً بشكل قوي لدى بيروسا، إذ أن زمن ما قبل الطوفان هو زمن الكشف عبر الوحي، وزمن إرساء أسس كل فروع المعرفة والوعي الملموس وهو زمن التدخل المباشر للآلهة في شؤون البشر والتواجد بينهم وحتى التدخل في توجهاتهم.

فيلسوف التاريخ بيروسا (برحوشا)

بيروسا فيلسوف تاريخ ومؤرخ وفلكي بابلي. كان أحد كهنة بابل وربما أكبرهم. وبيروسا (باليونانية بيروس أو بيرُوسس Βεροσσος) من اسمه الأصلي في اللغة الأكدية «بعل رعيشو» ومعناها (برعاية بعل) تيمناً ببركة الإله البابلي بعل. لا يُعرف تاريخ ولادته ووفاته على نحوٍ دقيق. ولكن يبدو إنه كان شاباً إبان سنوات حكم الإسكندر في بابل (331 - 324/ 323 ق.م)، وعاصر خلفه على عرش العراق والشام وايران أنطيوخوس الأول Antiochos I، أي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من الثالث ق.م. درس الفلسفة والتاريخ والآداب في بابل وبورسيا وعمل في بلاده معظم سنوات حياته قبل أنْ ينتقل للعيش في أثينا لفترة من الزمن قبل أنْ يغادرها إلى بلاده ثم لأسباب مجهولة إلى جزيرة كوش اليونانية ببحر إيجه (شمال شرق جزيرة كريت) حيث أسس مدرسة لتعليم التاريخ والفلسفة ويرجح إنه توفي فيها بعد أنْ حقق شهرة واسعة كمفكر ومؤرخ كبير.

ومن الواضح، إن هذا المفكر الرائد أتقن الأكدية والسومرية والآرامية واليونانية إتقاناً تاماً، إذ اعتمد في كتابه (بلاد بابل) على المصادر الأصلية المكتوبة بالسومرية والأكدية. حيث هناك آلاف ألواح الطين المسمارية. وليس لدينا أدنى شك في إنها كانت محفوظة ومرتّبة في مكتبة المعبد. وحافظ على أسلوبها الذي تميزت به. وهذا يدل على اقتناعه بأهمية المصادر الأساسية وضرورة وقوف المؤرخ عليها. وإن تأليفه باليونانية يدل على إتقانه تلك اللغة. كما تدل على اقتناعه إن المؤرخ يجب أنْ يتقن بعض اللغات الحديثة ذات التراث العلمي الزاخر والمعارف الغنية.

وقد اشتهر بيروسا بجلب الكثير من الأفكار والعلوم والمعارف البابلية إلى بلاد الإغريق. ويعتبر أول من علّم اليونانيين فكرة ترقيم البيوت. إلا أنه عرف بشكل خاص بكتابة أول مؤلف باليونانية عن حضارة بلاده بعد أنْ صدمه سوء وسطحية معرفة المفكرين والمؤرخين الإغريق بتاريخها، وهزال تصوراتهم ومعتقداتهم عن حضارة بلاد ما بين النهرين والشرق وقصد من ذلك أنْ يقدم إلى اليونان تاريخ بلاده العريق في القِدم والتعريف بحكمتها وعبقريتها العلمية كمهد للحضارة الإنسانية كلها.

وهكذا قام بتصحيح تلك التصورات والمعتقدات عبر مؤلف تاريخي فكري شامل ورصين سجل فيه تصورات وعلوم شعبه في كل المجالات، أطلق عليه اسم «تاريخ بلاد بابل» المعروف باسم «Babyloniaca» (البابلونيكيا «البابليّات»)، وكذلك «Kaldaica» («الكَلْديّات» أي «الكلدانيات»)، قام بتأليفه باللغة اليونانية في (حوالي 272 ق.م)، وأهداه إلى أنطيوخوس الأول الذي تأثر به، وأعجب بفصاحته وعمقه وشموليته فأكرمه وأعاد الاعتبار إلى كهنة وعلماء بابل واهتم بترميم المعابد الأصلية في البلاد. وتؤكد مصادر غربية كثيرة وجود مقتطفات من المؤلف نقلها الكتّاب والمؤرخون الكلاسيكيون مثل بوليستور Polyhistor، وأوسيبوس Eusebios، ويوسيفوس Josephus وغيرهم.

ويقع مؤلف «تاريخ بلاد بابل» في ثلاثة كتب. يبحث الكتاب الأول في بدايات الحياة البشرية والخليقة، كما يتضمن وصفاً للبيئة الجغرافية والنباتات في بلاد بابل. وفي الحديث عن بداية العالم، مستلهماً قصص الخليقة السومرية والبابلية ومنظورات العراقيين القدماء عن ولادة الإنسان والحضارة. وينسب إلى بيروسا القول إن الاسم «أوانيس» قد يكون اشتُقّ من الاسم «يرانا» السومري المخطوط بالمسماري أو «أومانا» الأكدي، وهو اسم آخر للشخصية الأسطورية «آدابا» جالب الحضارة إلى العالم الأرضي.

أما الجزء الثاني من «تاريخ بلاد بابل»، فقد بدأ بيروسا بعرض نحو 422 سنة من حكم ملوك ما قبل وبعد الطوفان مباشرة والقصة الكاملة للطوفان. متطرقاً إلى فكرة خلود بطل الطوفان. وتتوافق قائمة الملوك قبل الطوفان مع سلسلة الملوك السومريين مع سعي كما يبدو إلى متابعة وتعقب أسماء الملوك الفعليين وإرجاعها إلى أصولهم السومرية، ثم يروي خبر الطوفان، حيث كان هذا المؤرخ مطلعاً على قصة الطوفان البابلية بشكل وافٍ، ليورد بعدها أسماء ستة وثمانين من الملوك الذين حكموا بعد الطوفان فالسلالات التاريخية المتوالية حتى عهد الملك نبوخذ نصر (747 – 734 ق م).

أما القسم الثالث، فتناول فيه المؤلف سلسلة الملوك الذين حكموا بعد نبوخذنصر حتى ملوك الفرس الذين حكموا بابل وانتهاء بحكم الإسكندر المقدوني للعراق، وفيه يذكر سنوات حكم كل منهم وأهم الأحداث التاريخية فيها. كما ترد فيه معلومات فلكية مختلفة.

وكما لاحظ غيرنا من قبل، لا تخلو معلومات الكتاب من بعض الغموض والأخطاء، ولكنها منظومة ببراعة، وتتصف بتوافق كثير منها مع ما جاء في المصادر المسمارية والبابلية الأصلية؛ ولاسيما قوائم أسماء الملوك. كما أثرت سعة معارفه في مجال علم الفلك والتاريخ على الأفكار السائدة حيث استفاد اليونانيون منه في ذلك فيما كان الكتاب الوسيلة

الرئيسة لانتقال علم التنجيم إلى مصر والعالم. وعلى العموم ظل كتاب «البابليات» من أبرز المصادر المباشرة عن تاريخ بلاد بابل لفترات طويلة لاحقاً. إذ تشير المصادر الإغريقية والرومانية إلى إن كتاب «بابليات» حقق انتشاراً وشهرة بين المثقفين من اليونان الهلنستي تناول قسمه الأول وشطر من القسم الثاني

بيد إن الكتاب لم ينتشر الإنتشار الذي أراده له مؤلفه. ولا نستبعد أنْ تكون بعض الأوساط الدينية اليهودية عملت على منع انتشاره أو حرّمت تداوله لا سيما في الفترات الرومانية المسيحية نظراً إلى تفنيده عملياً الرواية التوراتية عن الحضارة البابلية. فقد اختفى الكتاب كلياً ولم يصل إلينا منه إلا اقتباسات أو شروح أو شذرات وقد لاحظ بعض المؤرخين إن الحقائق التي أوردها الكتاب حُرِفت وشُوِهت غالباً. بينما نجد إن معظم الذين نقلوا عنه في البدء كان معظمهم من مشاهير المؤرخين اليونانيين والرومان الكلاسيكيين أي الأوائل وهم تحديدا الذين تسنت لهم فرصة قراءة الكتاب والإطلاع عليه ثم الاستشهاد بنصوص منه. ومن هؤلاء المؤرخين الإسكندر بول يوستر من القرن الأول للميلاد وإفريكانوس وكذلك يوسيفوس فلافيوس. أما الكتاب الأصلي المفقود فقد جرت محاولات لتجميع ما أمكن الوصول إليه من اقتباسات أخذها أو ذكرها الكتاب الكلاسيكيون الإغريق والرومان ومنهم بعض أوائل الكتّاب المسيحيين. بيد إن جميع ما تم العثور عليه إلى اليوم من نصوص منسوبة إلى بيروسا لا يتجاوز 22 اقتباساً أو عرضاً لآرائه الموجودة في أعمال المؤرخين وقد سميت هذه الاقتباسات أو الشروح «كسر بيروسا» Fragmanta.

وبيروسا ليس أول من يضع قائمة بأسماء الملوك بل هو تقليد سومري عريق تؤكد وجوده العديد من النصوص المكتشفة.

ومن الواضح في نظرنا إن بيروسا حاول في أقسام مهمة من كتابه الخروج من منهج المؤرخ إلى منهج المفكر بل «محب الحكمة» في

محاولته بلورة وايصال مفاهيم قصة الخلق البابلية الفلسفية خاصة وكذلك معارف وعلوم شعبه العملية والنظرية إلى اليونانيين وباللغة الثقافية اليونانية السائدة ذاتها التي كتبت بها فلسفات أرسطو وأفلاطون أي التي كانت على درجة من التطور في استقبال المفاهيم الفلسفية

ولقد جرى الاعتقاد بأنه ألف الكثير من الأفكار وأضاف العديد من التصورات من عنده ونسبها إلى الملحمة البابلية، بل زعم البعض إنه أضاف وتلاعب بصياغات النصوص والمعنى العام للأفكار البابلية كما هي في الأصل، محولاً قائمة من الآلهة والمخلوقات والاسماء الأسطورية إلى قطعة من التأمل الفلسفي مقلداً المفكرين الإغريق.

امتازت كتابات بيروسا بعدد من الخصائص يمكن إجمالها كما يلي:

- اعتمد في كتاباته على النصوص المحفوظة في المعابد البابلية على أيامه، مما يدل على معرفته بقراءة الرموز المسمارية. وإن ذكره لهذه الحقيقة يدل على اقتناعه بأهمية المصادر الأصلية وضرورة وقوف المؤرخ عليها.
- تأليف كتابه باللغة اليونانية يدل على تعلمه هذه اللغة، وإتقانه لقواعدها، ويدل على اقتناعه بأن المؤرخ يجب أنْ يتقن بعض اللغات الحديثة ذات التراث العلمي الزاخر والمعارف الغنية.
- ومما تجدر الإشارة إليه إن الحقبة التي كان يعيش فيها هذا المؤرخ البابلي شهدت تدوين المؤلفات القديمة باللغتين البابلية والإغريقية. ولا يشك أحد في معرفته باللغة الآرامية التي كانت دارجة في زمانه.
- أدرك إن التاريخ كتاريخ حضارة لا يقتصر على النواحي السياسية والعسكرية، بل على الجوانب الفكرية والاقتصادية والاجتماعية.
- اعتمد على التفسيرات المجازية كما في الصراع بين مردوخ وتيامة. وما تلا ذلك من من خلق السماء والأرض. فقد استعمل كتابات بعض الفلاسفة اليونانيين، حتى يجعل الفكر البابلي أكثر

تقبلاً ومعقولية. فقد حاول التوفيق بين الخيال البابلي وآراء بعض الفلاسفة اليونانيين، كي يجعل التأمل البابلي مقبولاً. وذلك نتيجة لاطلاعه على الفكر اليوناني.

- اعتمد على الموضوعية والمناقشة، ولم يتقبل الأمور بصورة عفوية، فمثلاً تنسب الكتابات الكلاسيكية الجنائن الشهيرة إلى سمير اميس، إلا أن بيروسا سينسبها إلى نبوخذنصر، الذي يقال: إنه شيّدها لزوجته اماتيس لتذكيرها بوطنها الجبلي.
- مثل المؤرخين المحدثين قسم تاريخه إلى ثلاث دورات زمنية، تتدرج في القدم. وأظهرت النصوص المسمارية صحة كثير من المعلومات. فعلى سبيل المثال جعل الطوفان كحد فاصل بين حقبتين. ثم أورد قوائم باسماء الملوك الذين حكموا قبل الطوفان وما بعده. فالأرقام التي قدمها لسنوات حكم ملوك ما قبل الطوفان مبالغ فيها مثلما وردت في النصوص المسمارية. وجاءت الأرقام التي قدمها لسنوات حكم ملوك السلالة الكلدانية متفقة مع النصوص المسمارية. وكان قوله إن الملك وقت احتلال كورش لبابل هو نابو نايدو، وهذا يتفق مع الحقائق التاريخية. حيث يقول الباحث بوتيرو: إن بيروسا مؤلف جدير بالثقة دوماً. وفي التقليد الأدبي السومري والأكدي تبيّن بسهولة ملاحظات عديدة توافق روايته، أو تجعلنا نستشف منها موثقاً، ويصف مؤلفاته بأنها نفيسة جداً نظراً لرصانة مؤلفها.
- امتاز بشعوره الوطني وتعلقه بحب وطنه والإشادة بحضارته وبفلسفة بلاده العريقة في القدم وتاريخها.

الفلسفة الأخلاقية البابلية

يسمح تأمل عدد من النصوص السومرية والأكدية والبابلية والآشورية المتوفرة بالاستنتاج الواقعي، إن المفكرين العراقيين القدماء طوروا منظومة واسعة ومتماسكة من الأفكار الأخلاقية الفلسفية جوهرها ومعيارها مبدأ السعادة المقترن بمعادلة تجمع البعدين الروحي والمادي معاً في إطار حياة مدنية دنيوية ملموسة محورها الإنسان الفعلي في المحصلة الأخيرة. وهذا الاستنتاج يعبر عنه بجلاء تام نداء العقل الواقعي الذي أطلقته صاحبة الحانة سيدوري وهي تدعو البطل المخلوق من ثلثي إله وثلث بشر، أي الإنسان في أعلى درجات تفوقه، إلى الكف عن الحيرة والأوهام وتبذير الوقت في الضياع بحثاً عن مصير لم يكتب له، ناصحة إياه بسلوك واقعي سليم وممكن، كما عبر عنه في ملحمة جلجامش هذا النداء الخالد:

«إلى أين تسعى يا جلجامش
إن الحياة التي تبغي لن تجد..
حينما خلقت الآلهة العظام البشر
قدرت الموت على البشرية
واستأثرت لنفسها بالحياة»[1]

هذا الفشل البشري الرهيب في الارتقاء إلى عالم الآلهة ليس سلبياً

1- ملحمة جلجامش، ترجمة طه باقر، ص 120.

بذاته من وجهة نظر فلسفية أخلاقية، بل إيجابي بشكل مطلق، لأنه في وجهه الآخر دعوة إلى الاحتفاء بالحياة التي هي وحدها ميدان تمظهر الفعل الأخلاقي بجانبيه النظري (المنفعة الروحية: الانسجام مع إرادة الآلهة عبر الإيمان والعبادة والاستقامة وإعلاء قيم الفضيلة)، والعملي (المنفعة الحسية: إشباع الملذات باعتدال ونظام)، كما نفهم من الجزء التالي من نفس النداء الخالد:

أما أنت يا جلجامش:

فكل الطيبات متى تشاء
وكن سعيداً ليل نهار
وكن فرحاً كل أيام حياتك
وارقص والعب متى شئت
دع ثيابك طاهرة زاهية
واغتسل واستحم
ودلل الطفل الذي يمسك بيدك
وأفرح الزوجة التي في أحضانك
فهذا هو نصيب البشر..

المضامين الأخلاقية التي ينطوي عليها هذا النداء جلية وعميقة ومتعددة بلا ريب، بيد إن إعلاء قيم السعادة والفرح والاعتدال والرضا والطهر يأتي في توازن وترابط حيوي مع قيم الحق والخير والعدالة والفضيلة والمسؤولية والقدرة على توجيه الذات، وكل ذلك في إطار منظور إنساني كوني يؤول بدونه العالم البشري إلى فوضى شاملة وإلى أحوال همجية وخراب. أضف إلى كل ذلك وجود بعد جدلي، عفوي في الأقل، تعبر عنه ظاهرة أن ساقية الخمر سيدوري مرّة وعاهرة أنكيدو مرة، وليس كاهناً أو حكيماً، هما من يُلقن البشرية قيم الفضيلة والاستقامة والاعتدال.

وفي رأينا، فإن المحور الأساس للمنظور الأخلاقي البابلي والعراقي القديم إجمالاً يظل واحداً و«عقلانياً» جداً وهو اليقين الصارم بأن الموت هو الحقيقة المطلقة بالنسبة للحياة البشرية وأن لا شيء دائم إلى الأبد، وإن «البشر أيامهم معدودة»، ما يفرض ضرورة التركيز على تنظيم الحياة المدنية الدنيوية باعتبارها الهدف الأساس وهذا هو الاستنتاج الأعظم الذي تقدمه ملحمة جلجامش والتي قوضت حلم الإنسان بنيل الخلود كالآلهة.

وتلك العقلانية يعززها مفهوم آخر يبرز بقوة في أكثر من موقع في الملحمة ذاتها، ونقصد به مفهوم «الصداقة» بالمعنى السامي والأخلاقي، وبتمظهراته المختلفة. فهناك أولاً حالة الصداقة الفطرية التي تربط أنكيدو بالبهائم. وهي صداقة «دون إنسانية» إذا جاز القول. فأنكيدو الآتي من أعماق البراري والذي شب وظل يرد الماء ويأكل الكلأ مع الغزلان ولا يفرح قلبه إلا مع البهيمة كأحد الحيوانات البرية التي كان فؤادها جذلاً عند رؤيته وكان يحميها من كيد الصيادين، وجد نفسه منبوذاً من كل الحيوانات حالما اكتشفت هذه إنه دخل في علاقة مع كاهنة الحب التي أرسلها للايقاع به جلجامش بعد أمرها أنْ تنضو ثيابها وتكشف مفاتنها، أمام أنكيدو الذي:

«وبعد أنْ روى نفسه من مفاتنها،
يمّم وجهه شطر رفاقه الحيوان،
فولّت لرؤيته الغزلان هاربة،
وفرّت أمامه حيوان الفلاة..»

لكن مفهوم الصداقة الخالدة سيأخذ مضموناً أسمى وأكثر تعقيداً وفلسفياً بكل معنى الكلمة، في شكل علاقة الصداقة بين الإنسان والإنسان، أي بين أنكيدو وجلجامش، وهنا أيضاً يبدو البعد الجدلي حاضراً بقوة في رأينا. فانبثاق هذه الصداقة كان ناتجَ «صراعٍ عنيف» في قلب مملكة جلجامش وعاصمة الدنيا آنذاك أوروك:

«وصل أنكيدو المدينة، واتفق أن أوروك كانت في ذلك اليوم لابسة حلة العيد، فيما كان جلجامش يهم بالدخول للمعبد إذ بأنكيدو يعترضه ويقوم بين البطلين صراع عنيف ينتهي بانتصار جلجامش الذي مدّ يده وصافح خصمه، ونشأت بين الاثنين صداقة حميمة ولم يفرّق بينهما إلا الموت».

حتى الآلهة خالقة البشر ستدخل في تناقض معهم بل وستحاول مراراً الفتك بهم للتخلص من صخبهم عبر الأوبئة مرّة أو القحط والمجاعة مرّة لولا تدخل إله الحكمة أيا كما تخبرنا ملحمة «أترا حاسيس».

ومن الموضوعات الأخلاقية الرئيسة في الفكر البابلي مفهوم «الخير»، ويقوم أساساً على افتراض أن في جوهر كل إنسان ملكة القدرة على فعل الخير بالقوة أي بالقدرة الكامنة، وإن التربية تحولها إلى قدرة بالفعل أو بالملموس، وإن الممارسة تنميها وتعززها على المستويين الفردي والجماعي، لأن تطور الأخلاق الفردية والجماعية يرتبط ويستوجب الحياة في مجتمع، أي الحياة المدنية التي هي شرط الفعل السياسي. فالسعادة غاية الفرد والمجتمع على السواء. وتنص ترتيلة بابلية بعد دعوة الإنسان إلى عبادة الرب على ما يلي:

«كن رحيماً مع الضعفاء ولا تُهن منكسري القلوب ليكن رائدك الخير والخدمة. لا تتلفظ بذمٍّ كل أيامك بل قُلْ ماهو حسن وامتدح الناس ولا تذكرهم بسوء»، فيما تنص فكرة أخلاقية بابلية رفيعة أخرى: «لا تسع إلى خصمك، بل أحسن إلى من يسيء إليك، وعامل عدوك بالعدل والتقوى. إن هذه الأعمال تولّد السعادة، وإن تقديم القرابين يطيل العمر، وإن الصلاة تخفف الذنوب»[1].

وفي دعوة للتسامي على السعادة الوهمية نجد في نص منسوب للحكيم أحيكار مخاطباً الانسان ما يلي: «يا بني الصيت الحسن خير من

1- كتاب «تاريخ الفكر في العراق القديم» للأب سهيل قاشا.

الجمال الوافر. لأن الصيت الحسن يدوم إلى الأبد.. وأما الجمال فيبلى ويزول». ويضيف أحيكار في مجال أخلاقي آخر: «يا بني لا تفرح لموت عدوك.. فموته لن يجعلك منتصراً» (كتاب «أحيقار الحكيم من الشرق الأدنى القديم»، أنيس فريحة، بيروت 1962).

مفهوم «العمل الصالح» يظهر أيضاً بقوة في في نصوص بابلية كثيرة من بينها النص البابلي المعروف بقصة «التقي المعذب» المكرس لتمجيد سيد الحكمة الإله مردوخ.، وهو عبارة عن قصيدة بابلية بطلها أحد وجهاء مدينة بابل اسمه (شبسي_مشري_نرجال)، ويسمى «أيوب البابلي»، تعود إلى 2000 سنة قبل الميلاد، وتنسب لمتعبد شديد العبادة إلا أنه يتلقى الويلات تلو الويلات رغم إيمانه وتعبده، فيهتف في مقدمة القصيدة «لم أعرف في حياتي سوى العمل الصالح والعبادة..» في إشارة إلى أولوية الكمال الأخلاقي وإعلاء قيم الحق والعدل وتطبيق التعليمات الإلهية.

العلاقة بين الديني والأخلاقي

من الواضح بعد كل ما تقدم إن بلورة صورة دقيقة وموضوعية عن المنظور الأخلاقي البابلي تحتاج إلى محاولة أكثر تكاملاً من هذه الصفحات. بيد إننا نرى إن المشكلة لا تتعلق فقط بشح النصوص الأصلية المتوفرة لحد الآن[1]، إنما أيضاً بحقيقة إن من العسير فصل

1- أهم تلك النصوص ما يلي:
- الملاحم والقصص الكبرى لا سيما قصتي الخلق السومرية والبابلية (الإينوما إيليش) وتتألف كل واحدة منهما من أثني عشر لوحاً بنحو ثلاثمائة سطر، وملحمة جلجامش، وكذلك قصة «أترا‌حاسيس تتألف من نحو 1300 بيت موزعة على ثلاثة ألواح، ويرجح أنْ يكون اسم القصيدة «أترا-حاسيس» صفة مركبة تعني «المتناهي في الحكمة».
- الشرائع القانونية المكتشفة لحد الآن بدءاً من الأقدم بينها وهي شريعة الملك أوركاجينا العائدة إلى عام 2355 قبل الميلاد، وتعد من أهم وأقدم محاولة لصياغة مفاهيم نظرية قانونية وأخلاقية في التاريخ البشري من بينها مفهوم «حقوق

المنظورات الأخلاقية البابلية عن المنظورات الدينية البابلية نظراً إلى أن الأخلاق تشترك مع الدين في نزوعها إلى إعلاء مكانة الإنسان في الكون والى تنظيم حياته وسلوكه، ما يعني إن الإيمان الديني هو الذي يحدد الفعل الأخلاقي وينظم حدوده لدى الشخصية البابلية اجمالاً. ومن هنا اعتقادنا التام بأن المنظور الأخلاقي البابلي يستند جوهرياً إلى مبدأين أساسيين مترابطين هما روحانية الوجود الإنساني في الطبيعة من جهة ومبدأ إن الإنسان خلق خصيصاً لخدمة الآلهة، وبالتالي فإن إرضاء الآلهة هو الغاية الأعلى أو الأسمى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها من جهة أخرى. فهنا، وفي مستوى ونمط تحقق المعادلة بين المبدأين أعلاه، يكمن مستوى ونمط السعادة المتحققة للإنسان.

هذا المنظور الذي يمد جذوره بعيداً في التراث العراقي الأقدم والسومري خاصة، يطرح سلفاً معضلة صعوبة الفصل الفعلي بين المفاهيم اللاهوتية المحضة (الغيبية الموضوع) والمفاهيم الأخلاقية المحضة (الدنيوية الموضوع) لا سيما وأن الفكر اللاهوتي في الديانات القديمة ومنها المصرية والإغريقية، كان يعبر عن نفسه بكمية مهمة من التعليمات والالتزامات الأخلاقية احتلت مكانة موازية للعقائد الغيبية والسياسية في حياة الناس العامة والخاصة، بل اختلطت بها وبما تنطوي عليه من مواقف سياسية وقانونية وإدارية أحياناً.

بكلمة أخرى، إن المنظور الأخلاقي البابلي أعلاه، يعكس تماماً روح

الإنسان» و«الحرية» التي وردت في هذه الوثيقة لأول مرة في التاريخ. وشريعة الملك أور نمو مؤسس سلالة أور الثالثة (2111-2003 ق. م) احتوت على 31 مادة قانونية، تلاها ما يعرف بشريعة «لبت عشتار» خامس ملوك سلالة آيسن (2012 – 1794 ق.م)، وقانون اشنونا، الذي يؤكد الباحثون إنه أسبق من شريعة حمورابي بنحو نصف قرن أو أكثر، ثم شريعة حمورابي التي تمثل خلاصة وافية لكل ما جاء في الشرائع العراقية القديمة.

- التراتيل الدينية والأمثال الشعبية والحكم والنصائح المنسوبة لهذا أو ذاك من الحكماء والمفكرين العراقيين كأحيكار وقوتامي دبيروسا وسواهم.

الديانة البابلية في لحظاتها العليا والأكثر تجريداً، حيث يبدو المضمون الأخلاقي بمثابة البعد الأساس فيها متجسداً بحصر دورها الوظيفي في إعلاء قيم الحق والخير والعدل والاستقامة كقيم أخلاقية تفضي إلى رضا الآلهة والسعادة، وتحريم السرقة والكذب والغش والغدر والقتل كقيم لا أخلاقية تستوجب غضب الآلهة أو العقاب أو القصاص وكل حسب حالته، كما نهت عن الفواحش والمنكر، معتبرة الطُهر والتقوى رأس الفضائل.

وبداهة، لا يقلل من فلسفية الأفكار الأخلاقية البابلية ورودها غالباً بصيغة أحكام قانونية لا سيما في العدد المهم من نصوص الشرائع العراقية المكتشفة وهي نصوص نظرية بامتياز، تؤكد كلها هي الأخرى على مصدرها الإلهي المباشر، رغم إنها تسعى أساساً إلى تنظيم الحياة الإنسانية في مجتمع ومن هنا تركيزها على الوازع التربوي الأخلاقي بموازاة الوازع القانوني الردعي، أو ضمن تراتيل دينية أو على شكل نصائح مقدسة كما هو الحال غالباً.

الرواقي ديوجين البابلي *Diogène de Babylone*

ويُنعت بالسلوقي أو السليوسي أيضاً نسبة إلى مسقط رأسه مدينة سلوكيا أو سلوقيا قرب بغداد وتسمى «تل عمر» حالياً. وهو فيلسوف رواقي بابلي الأصل ولد في عام 240 ق. م. ودرس في بابل وسلوكيا وبورسيبا قبل أنْ ينتقل إلى اليونان حيث برز فيلسوفاً ودبلوماسياً لامعاً قبل وفاته في 150 ق.م عن عمر تجاوز المائة عام ولقب بـ«مصباح الحكمة». كُلِّف ديوجين البابلي بعدد من المهمات والنزاعات واشتهر بالحكمة والخطابة والذهن الوقّاد كما افتتح في أثينا مدرسة لتدريس الفلسفة والخطابة للمثقفين اليونانيين والرومان وقد برز عدد منهم لاحقاً واحتلوا مناصب عليا، فيما أرسل هو سفيراً لأثينا في روما،

نقل ديوجين الكثير من المفاهيم البابلية في الفلسفة والمنطق والفلك والقانون والدبلوماسية إلى اليونان حيث كان أول من دافع عن مبدأ الملكية الخاصة فيها، وأول من استخدم دليل سبب الوجود (السبب الإنطولوجي) لإثبات وجود الله قبل ديكارت بنحو ألفي عام، وتنبأ بحدوث تقلبات فلكية. واشتهرت من أفكاره مبدأ وجوب توظيف العقل في فهم الأشياء المتوافقة مع الطبيعة ورفض الأشياء المضادة له». أشهر آثاره دروسه حول «الأصوات» و«حول الديالكتيك» و« حول الموسيقى» و«حول الخطابة» و«حول أثينا»، و«حول الزواج» وحول «تجاوز الحزن» كما له كتاب في الفلك بعنوان (حول النجوم) يعتمد على مراقبة النجوم، استقى منه شيشرون بعض المواد في كتابه عن التنجيم.

فلسفياً، اشتهر ديوجين البابلي كأبرز فلاسفة المدرسة الرواقية في المرحلة المتوسطة من ازدهارها في القرنين الثاني والأول ق. م.، وبعد مؤسسها زينون الرواقي الذي مثّل المرحلة الأولى في القرن الثالث قبل الميلاد؛ فيما مثّل المرحلة الثالثة أو الرومانية المتأخرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين سنكا وإبكتيتوس.

والرواقية Stoicism مدرسة فلسفية أخلاقية واقعية عرفت الفلسفة بأنها: (علم الإلهيات والإنسانيات)، و«علم الموجودات العاقلة». لذلك اعتبرت العقل مقدساً بذاته بصفته العنصر المشترك بين العالم الإلهي والعالم البشري وقالت بأن الأشياء الطبيعية مندمجة في الأشياء الإلهية، وتبنت نظرة أخلاقية إنسانية وكونية بشكل مطلق تحترم الفردية والطبيعة وتُعلي قيم الحرية والإخاء والتعاون بين الثقافات والشعوب، وتدعو إلى دراسة الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم.

وتحمل الرواقية نزعة جدلية عالمية تعكس جانباً من أصولها البابلية وارتباط ظهورها بعوامل سياسية واقتصادية وجغرافية. وهي تعطي قيمة كبيرة للحرية والمسؤولية الفردية. كما تتبنى المنطق والتفكير العقلي

الحر كوسائل وأطر لفهم حقيقة الأشياء وكوسيلة لتجاوز الحزن النفسي والمشاعر السلبية كالحقد والخوف ونزعة العنف والشهوات الضارة، وتعتبر الرواقية أن على الإنسان أن يستوعب قوانين الطبيعة كي يستطيع تحقيق الكمال الأخلاقي والفكري عبر أفعاله لا أقواله. كما عليه البحث عقلياً عن الحقيقة وإدراك أن المنطق هو السور، والفيزياء هي التربة الخصبة، والأخلاق هي ثمرتها.

ويعود تأسيس الفلسفة الرواقية إلى زينون (334 – 262 ق.م) درس العلوم والفلسفة في بابل هو نفسه فيما ينحدر معظم كبار ممثليها من مناطق شرق أوسطية لا سيما من العراق وسوريا ومصر وصقلية وكريت وبينهم غير يونانيين تثقفوا بالثقافة اليونانية. وسميت بالرواقية نسبة إلى مكان في أثينا على شكل رواق أقام فيه زينون مجلساً يجتمع فيه مع أصحابه من الشعراء والكتّاب والمفكرين من أنصار فلسفته التي وجدت سمعة طيبة في الجزر اليونانية وخارجها في القرن الثالث قبل الميلاد، بتأثير الأفكار الاجتماعية المؤكدة على احترام الحقوق والعدالة والمساواة والانفتاح على الحياة الواقعية والنزعة العالمية والقيم الإنسانية واعتبارها الفضيلة علم والجهل رذيلة فضلاً عن المبادئ الفلسفية التي تبنّتها.

فلسفة الأخلاق عند أحيقار الحكيم

أحيقار الحكيم فيلسوف تربوي أخلاقي ورجل دولة بابلي آشوري. عمل وزيراً للملك سنحاريب ملك آشور ونينوى (704 – 681 ق.م) ومن بعده الملك أسرحدون (681 – 669 ق.م) كتب بالآرامية والسريانية. ولعله المفكر العراقي القديم الوحيد الذي ترك أثراً مكتوباً بفضل العثور على عدد من النصوص المدوّنة، كما يقال، في القرن الخامس قبل الميلاد منسوبة إليه. بعض نصوصه الأخلاقية مكتوبة باللغة السريانية على شكل سرد لقصة حياته، التي قيل إن مقاطع منها تُرجمت إلى العديد من اللغات القديمة والحديثة وهناك بالعربية عدد من الدراسات حول حكمة أحيقار

أشهرها كتاب «أحيكار الحكيم» من تأليف أنيس فريحة. وتعتقد الباحثة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة حلب السورية هزار أبرم إن (قصة أحيقار) التي انطلقت من بلاد الرافدين في القرن السابع قبل الميلاد تركت أثرها على كثير من الآداب القديمة ومنها ألف ليلة وليلة والكتاب المقدس أيضاً، مضيفة إن قصة أحيقار التي دوّنت بين القرنين السابع والخامس قبل الميلاد هي أهم عمل في أدب الحكمة كتب باللغة الآرامية القديمة كما إنها «أقدم أثر في الفلسفة والحكمة... معتبرة أن أحيقار كان حكيماً من طراز (النبي) سليمان... وغيره من أنبياء العهد القديم.»

وتذكر هزار أبرم إن نص قصة أحيقار كانت بين وثائق آرامية كثيرة اكتشفت في جزيرة فيلة بجنوب مصر بين عامي 1906 و1907 وكانت في حوزة جالية يهودية تقيم في هذه الجزيرة في القرن الخامس قبل الميلاد. ويقال إن مكتبة برلين تحتفظ ببقايا أوراق البردي التي تتضمن «تعليمات» أحيقار مضيفة إن نص القصة ورد أيضاً في مخطوطات متعددة بعضها في المتحف البريطاني. وأضافت إن حكمة أحيقار تركت أثراً في الفكر اليوناني القديم وهو ما يتضح في ما اقتبسه الفيلسوف ديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد حيث زار بابل وبلاد فارس ومصر «واستمد من بابل مبادئ خلقية وضم إلى مؤلفاته الخاصة ترجمة كاملة لحكمة أحيقار» مشيرة إلى أن قصة أحيقار انتقلت أيضاً إلى الأرمن وكتبوها بلغتهم بعنوان (أسئلة أبناء الملك وإجابات شيقار) وهو تحريف لاسم أحيقار.

كما أشارت إلى أن الأدب الفارسي أيضاً عرف أحيقار بأنه كان جليس شهرزاد وشهريار التي روت «للملك شهريار قصة أحيقار في حديث إضافي أحيت به ليلته الثانية بعد الألف فراجت الرواية وكان لرواجها الواسع أنْ حفظت في النصوص العربية» حتى الآن.

وقالت هزار أبرم إن الأدب العربي منذ العصر الجاهلي عرف حكم أحيقار التي ذكرها البحتري وغيره من أمثال عدي بن زيد الحيري العبادي في مطلع القرن السابع الميلادي رمزاً لصروف الدهر في شعره.

«فيت أعدي كم أسافت وغيرت – وقوع المنون من مسود وسائد.
صرعن قباذا رب فارس كلها – وحثت بأيديها بوراق آمد.
عصفن على الحيقار وسط جنوده – وبيتن في لذاته رب مارد.»

وترى الاستاذة هزار ابرم، أن لحكمة أحيقار آثاراً كثيرة في الأسفار المقدسة أوردت منها عشرات الاستشهادات ففي سفر الأمثال على سبيل المثال أن «مُساير الحكماء يصير حكيماً ورفيق الجهال يضر» ويقابلها في حكمة أحيقار «يا بني، مع الحكيم لن تفسد. ومع الفاسد لن تكون حكيماً». وفي سفر الجامعة «إن الحكمة خير من القوة. أما حكمة المسكين فمحتقرة وكلامه لا يسمع» ويقابلها قول أحيقار «يا بني، من كانت يده مليئة سماه الناس حكيماً ووقوراً. ومن كان فارغها يدعى مسيئاً ووضيعاً». وفي سفر يشوع بن سيراخ جاء ما يلي «لا تشمت بموت أحد. إذكر إنّا بأجمعنا نموت» ويقابله قول أحيقار «يا بني، لا تفرح بموت عدوك». وقالت إن أحيقار كان رجلاً ذا واقع تاريخي لكنه جُرِّد من عقيدته الآشورية الوثنية ليصبح إنساناً باراً وإن قصته جمعت عصارة الفكر الأخلاقي القديم في بلاد الرافدين.

المنجز البابلي في الفلسفة السياسية

«الرجل ظل الإلـه، لكن الملك
صورة للإله»

• مثل سومري

من الضروري في نظرنا الاستعانة الدائمة بدراسة المجالات العقلية الأخرى للبحث عن أفكار أو منظورات فلسفية عندما لا نستطيع لسبب أو آخر العثور عليها بشكل مستقل في الحدود الراهنة لمستوى معلوماتنا عن الكتابات التأملية لدى هذه الحضارة أو تلك. وهذا الأمر يغدو أكثر بداهة عند السعي إلى فرز منظورات أو مذاهب في الفلسفة السياسية قائمة بذاتها لدى منتجي أو مبدعي الثقافات القديمة بل حتى الوسيطة والحديثة. وهذه الاستعانة يبدو لا مناص منها عندما يتعلق الأمر بثقافات شعوب ضاربة في القدم كالسومريين أو البابليين أو سواهم. فشُح المصادر الممكنة وضياع أو فقدان النصوص الأصلية لحد الآن، يجعل من الملاحم الأدبية والشرائع القانونية وحوليات التاريخ والتراتيل والطقوس الدينية منهلاً ثميناً أحياناً لتحديد وتقييم هذه الفكرة النظرية أو تلك.

والفلسفة، بطبيعتها، لا يمكن أنْ تنفصل عن مجالات الحياة الروحية الأخرى التي تعبر عن نفسها أيضاً بالأعمال الفنية ونمط العمارة والحياة الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية، بل «لا وجود لفلسفة إذا لم تقترن بمجهود يرمي إلى وضع تراتب هرمي للقيم» كما استنتج المؤرخ

الفرنسي أميل برهييه في دراسة شهيرة عن الفلسفة اليونانية تضمنها الجزء الأول من كتابه الكبير «تاريخ الفلسفة» الذي ترجمه إلى العربية المفكر السوري جورج طرابيشي كواحد من أهم انجازاته اللامعة الكثيرة. وهو استنتاج يجعل من الشواغل الدائمة لمؤرخ الفلسفة أنْ يبقى على تماس بالتاريخ السياسي العام الذي قد يكون هو وأحياناً وحده، أو غيره من مجالات الحياة العقلية، موضوع البحث الفلسفي، بدل أنْ يتطلع إلى عزل الفلسفة بوصفها نهجاً منفصلاً عن سواه.

على هذا الأساس، نستطيع الاستنتاج، نحن أيضاً، إن العراقيين الأوائل حققوا في مجال الفكر السياسي منجزات أصيلة ومعقدة ومتقدمة لا سيما منذ مطلع الألف الأول قبل الميلاد، أي قبل ولادة الفلسفة السياسية الإغريقية الكلاسيكية بنحو خمسة قرون على الأقل. وهي منجزات قد يقف وراءها زعماء بارزون أو مصلحون سياسيون أو مفكرون أو فقهاء، إلا إنها تعبر في كل الأحوال عن مقتضيات موضوعية أملتها طبيعة المرحلة التاريخية الخاصة بتطور مجالات وأنساق وأحوال الحضارات العراقية الأولى ذاتها وفي مقدمتها الحياة السياسية، سواء لعامل الحاجة إلى تنظيم العلاقات الداخلية المتسارعة التطور والمتراكمة الصعوبات والتناقضات، أو بسبب الأخطار والتهديدات الخارجية المحدقة أكثر فأكثر، مع تطور القوة العسكرية الساسانية أو الإغريقية، وأحياناً بفضل انتشار نور حضارة السومريين أو البابليين ذاتها أو كإرتدادات حتمية لنزعاتهم ومغامراتهم التوسعية، وأيضاً كحصيلة لتعاقب في الدول والسلالات المحلية يندر وجوده في أي بلاد أخرى.

والتاريخ السياسي للعراق القديم بلا بداية معروفة حتى الآن بعد أنْ ثبت امتداده إلى ما قبل الطوفان بأزمنة. وهو، حضارياً على الأقل، بلا نهاية واحدة أو ثابتة حتى إذا موضعنا مداه السياسي بين قيام أولى الدّويلات السّومريّة القوية في حوالي 3500 ق.م، وبين سقوط عاصمة الدولة الكلدانية، بابل، في حوالي539 ق.م تحت الاحتلال الفارسي

بقيادة الملك كورش الذي وقف، كما تؤكد معلومات تاريخية متواترة، مذهولاً أمام عظمة العبقرية البابلية في كل المجالات وفي مجال الفكر السياسي أيضاً. فذلك التاريخ ينقسم إلى عهود كبرى بدءاً من العهد السومري الأول حتى 2370 ق.م، ثم العهد الأكدي الذي وحّد البلاد كلها تحت سرجون الأكدي واستمر حتى 2220 ق.م، ثم الانبعاث السومري وقيام دولة سلالة أور الثالثة التي وحّدت البلاد من جديد على يد شلغي وميسلم واستمرت حتى 2003 ق.م، تلاها قيام العهد البابلي الأول (2000 ق.م – 1162 ق.م) مع حمورابي الذي أعاد توحيد وازدهار البلاد، تلاه العهد الآشوري (1162 ق.م – 539 ق.م) الذي بلغ أوج مجده مع آشور بانيبال وانتهى بقيام الدولة الكلدانية (609 ق.م – 539 ق.م) التي بلغت ذروة مجدها مع نبوخذ نصر الثاني (605 ق.م – 562 ق.م).

صحيح، إنه من الصعب في الوضع الحالي من شُح ودقة النصوص السومرية والبابلية المترجمة التي وصلتنا، أنْ نجد نصوصاً فلسفية أو نظرية مستقلة تتضمن أو تكشف عن المفاهيم الرئيسة التي طوّرها الفلاسفة البابليون عن القضايا السياسية والأيديولوجية، أو تنظيراتهم حول أنماط نظم الحكم الأنسب لإدارة الشؤون السياسية أو العامة للدولة الخاصة أو المجتمع. ومن هنا الاضطرار إلى البحث عنها بهدف جمعها وتنظيمها أينما وكيفما وجدت سواء بشكل مباشر في النصوص الدينية أو الأدبية أو التاريخية أو حتى الاقتصادية المؤكدة الأصل السومري أو البابلي المتوفرة، أو بشكل غير مباشر في الأحداث التاريخية المعقدة والتقلبات الكبرى ما يستدعي قراءة الشواهد الملموسة والشهادات الأجنبية فضلاً عن استقراء أو تأويل بعض تلك النصوص البابلية الأصلية ذاتها.

بيد إن الشكل المتطور والمنظم لبنى الدولة ومؤسساتها خاصة في عهد أشهر ملوك بلاد الرافدين القدامى كميسلم أو سرجون أو حمورابي أو آشور بانيبال أو نبوخذنصر مثلاً، يؤشر بذاته على التقدم السياسي الكبير الذي عرفه العراقيون القدماء، الذين نجحوا مبكراً بتوحيد البلاد

وبناء أول إمبراطورية في العالم القديم يمتد نفوذها السياسي والعسكري والحضاري من الأبيض المتوسط حتى عُمان، إلى جانب ما ابتكروه من شرائع قانونية متطورة ليست شريعة حمورابي إلا أشهرها، سعت إلى تنظيم الحياة الداخلية والخارجية للدولة والمجتمع على أساس قيم العدالة والتضامن والسلام والعلاقات الإنسانية المشتركة. كما أقروا مبدأ المساواة بين البشر في عالم واحد يديره قانون عالمي عادل وشامل، بل وضعوا أول لبنات ما عرف بالقانون الدولي عبر إبرام أقدم معاهدة دولية في التاريخ. حيث تشير كتابات سومرية مكتشفة إلى إبرام معاهدة دولية في حوالي عام 2550 ق.م بين دويلتي لجش وأوما وكانتا من أقوى دويلات المدن السومرية المتنافسة، انتهت بموجبها نزاعات عسكرية استغرقت أجيالاً على الأراضي الزراعية والمياه وطرق التجارة.

وعلى العموم، تؤكد كافة الدراسات حول تاريخ الفكر السياسي إن الحضارات العراقية القديمة حققت أنماطاً متطورة من التنظيم السياسي والإداري، كان بعضها موضع استلهام أو اقتباس من قبل الحضارات والمجتمعات الأخرى في الشرق والغرب خلال عصور ما قبل الميلاد في الأقل.

على المستوى التاريخي المحض بالمقابل، لدينا من المعطيات المادية الكافية لأثبات أن العقل السياسي العراقي القديم أبتكر عدة أنساق من النظم السياسية الواقعية والمعقدة نسبياً. وقد عرف بعضها تحققاً تاريخياً هنا أو هناك، ونجح إلى هذا الحد أو ذاك في الصمود إلى أمد زمني طويل أو آخر، تبعاً للشروط الموضوعية والتطورات والتغيرات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية المواكبة وقدرته على التكيف معها أو الاستفادة منها. وإذا كان غياب النصوص الأصلية الفلسفية أو الفكرية، يحرمنا لحد الآن من إمكانية التحدّث عنها بشكل منهجي واثق، فان قراءة معمقة للتجربة التاريخية ذاتها ومعطياتها الخاصة المؤكدة، والمعززة بالكتابات الدينية والمالية والإدارية وإثباتات ملوك

الدول السومرية والبابلية خلال الفترة ما بين منتصف الألف الخامس ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد، تقدم لنا مادة نظرية تفصيلية مهمة حول ماهية وملامح تلك الأنساق وتنوعاتها الخاصة، وكذلك مديات التحقق وأسباب النجاحات والإخفاقات التي اقترنت بها.

ونحن نعتقد بإمكان أخذ التمثلات الميتافيزيقية التي تقدمها النصوص الدينية لدى السومريين مثلاً، بشأن هرميات وهيكليات ونظم مجمع الآلهة ومسؤوليات كل منهم في حقبة تاريخية أو أخرى، على إنها تعكس ضمناً أو مجازاً طبيعة نظام الحكم السائد في مجتمع المدن والدويلات السومرية إبان عصر فجر السلالات، ما يعني إن ما ورد عن تنظيم مجمع الآلهة فيها ما هو إلا محاكاة تأملية يمارس فيها الكتّاب السومريون في فترة أو أخرى عملية تجريد لنمط نظام الحكم الفعلي في دولهم ومجتمعاتهم عاكسين إياه على نمط سلطة أو دولة مجلس الآلهة، الذي كان ينعقد بين حين وآخر برئاسة إله السماء (آنو) أو (أنليل) لتقرير المصائر والأقدار ومواجهة الأخطار الداهمة مانحاً الآلهة كباراً وصغاراً حق إبداء الرأي والاعتراض حول كافة القضايا التي تخص شؤون عالم الغيب وحتى عالم الوجود أحياناً.

نظم سياسية ابتكرها العراقيون القدماء

من الثابت لدينا إن البابليين قسموا التاريخ البشري السابق عليهم، السومري إجمالاً، إلى مرحلتين أساسيتين هما ما قبل الطوفان وما بعد الطوفان. تمتد الأولى التي تعرف بـ "فجر الحضارة" ما بين ظهور أولى التنظيمات الإدارية والسياسية في مستوطنات بشرية متشكلة تدريجياً على ضفاف الأنهار في حوالي منتصف الألف السادس قبل الميلاد، وبين حصول الطوفان ليغمر الأرض ومن عليها باستثناء منقذ البشرية من الطوفان (أي النبي نوح الذي يسميه النص السومري "زيوسدرا" وفي النص البابلي "أوتنابشتم"). وتفيد تنقيبات حديثة إن تلك المسافة الزمنية

مرّت بعصور متعاقبة، ربطها علماء الآثار بأسماء الأماكن التي ظهرت فيها لأول مرة، ومنها مواقع (حسونة) و(سامراء) و(أريدو) و(حلف) و(الوركاء) و(جمدة نصر) و(العبيد) ومن هذا الأخير جاءت تسمية المرحلة ذاتها أحياناً بـ «حضارة العبيد». وتفيد بعض النصوص الأدبية السومرية بوجود قائمة ملوك حكموا في تلك الفترة بلاد سومر، وإن سلطتهم «هبطت» لأول مرة في مدينة (أريدو) بإلهام من السماء. ويحدد أهمها هذا المبدأ كما يلي:

«هبطت الملوكية من السماء فكانت أريدو مركزاً للملوكية ثم جاء الطوفان وجرف البلاد. وبعد الطوفان هبطت الملوكية مرة ثانية وحلّت في كيش.»[1]

المرحلة الثانية تبدأ من جانبها في حوالي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد وتنتهي بسقوط بابل بيد الفرس في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وتتميز بنشوء وتطور مجتمع طبقي محكوم بنظام سياسي معقد نسبياً ومتكامل ومؤطر بدولة توسعية أكثر فأكثر ميلاً إلى الشكل الإمبراطوري القديم. أما الأنواع الرئيسة للنظم السياسية التي ابتكرها العقل السياسي العراقي القديم وتوالت على مسرح التاريخ الفعلي، فتبدو في نظرنا كما يلي:

1. نظام «الرئاسة الطبيعية»، المقترن بما يعرف بـ «عصر المستوطنات».
2. نظام «الديمقراطية التمثيلية الأولى»، المقترن بتحول المستوطنات إلى مدن.
3. نظام «الديمقراطية التشاورية» المقترن بظاهرة ولادة دويلات المدن ويعرف بـ «فجر السلالات».
4. نظام «التفويض الإلهي»، المقترن بظاهرة ولادة الدولة الجامعة ويعرف بـ «عصر السلالات».

1- طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص 288.

5. نظام «الحق المقدّس»، المقترن بولادة الدولة الإمبراطورية التي أسسها الملك السومري لوغال زاكيزي، وهو آخر الملوك من سلالة أوروك الثالثة. وقد حكم بين 2294 و2270 ق. م. وكان حاكماً لمدينة أوما في البدء، ثم نجح في إخضاع كل المدن السومرية لسلطته وأسمى دولته «بلاد سومر» جاعلاً من مدينة أوروك عاصمة له. كما إدعى بأنه إبن الإله أنليل، حسب مصادر سومرية، ولقب نفسه بملك كل الأراضي ما بين البحرين العلوي والسفلي، أي الأبيض المتوسط شمالاً والخليج العربي جنوباً، قبل أنْ يطيح به ويذلّه سرجون الأكدي.
6. الدولة الامبراطورية الوراثية التي ثبّت أركانها عالمياً الملك سرجون الأكدي الذي امتد نفوذ إمبراطوريته السياسي والعسكري والحضاري من الأبيض المتوسط حتى سلطنة عُمان وورّثه في حكمها ابنه سنحاريب الذي لقب نفسه «الملك العظيم» في إطار دولة استبدادية.

إن هذه الانظمة يختلف أحدها عن الآخر جوهرياً في بعض الجوانب برغم أن الأحدث منها ولد في رحم الأسبق عليه وأخذ البعض من مظاهره الأساسية وحتى قوانينه الداخلية إذا جاز القول. فنظام «الرئاسة الطبيعية»، لا يبدو طبقياً في الجوهر بل متجهاً نحو النظام الطبقي بفعل ولادة العامل المؤسس للانقسام الطبقي وللمرة الأولى في تاريخ المجتمع البشري وهو انقسامه «الانتاجي» الفئوي إلى مزارعين مستقرين وأكثر ثروة، وقبائل تقطن الصحراء وتعيش على الرعي والغزو، وصيادون فقراء يتنقلون على ضفاف الأنهار.

ذلك الحال الذي جعل السلطة السياسية بيد كبار المزارعين، سرعان ما تطور داخلياً في فترات لاحقة إما كنتيجة لتفاقم التناقض الداخلي على السلطة والثروة ما أفضى إلى صعود البعض ونزول الآخر منهم أو نتيجة لما تسفر عنه الغزوات البدوية المدمرة من تغيرات أو فرض

إرادات جديدة دون تغيير مهم في ماهية النظام السياسي الذي يظل متجسداً بمجلس مؤلف من «رؤساء» الأمر الواقع، يعمل على حماية تعايش نخبة أو طبقة من رئاسات وراثية، وينظم سلطة رؤساء الأسر أو الجماعات المسيطرة بطريقة أو أخرى على إدارة المعبد أو مخازن الحبوب أو غير ذلك، ويكون مكلّفاً بالتوسط في النزاعات الداخلية بين المجموعات وبالمحافظة تالياً على نظام قائم على الاستقطاب الطبقي الاجتماعي ومقترن بظهور فئات من العبيد العاملين في الزراعة والصيد وحتى الرعي أحياناً.

أما نظام «الديمقراطية التمثيلية الأولى»، فاقترن بعصر ما قبل ظهور المدن المبتدئ من حوالي عام 3500 والمنتهي بحوالي عام 3000 ق.م. وقد قدمت لنا النصوص المسمارية والأعمال الفنية المكتشفة عن تلك الفترة، قائمة بأسماء الحكام الذين حكموا خلاله. ولعل هذا النظام هو أقدم أنواع النظم التمثيلية التي طوّرها العقل السياسي العراقي القديم، إذ اعتمدته كافة ممالك أو دويلات المدن السومرية والتي كانت مستقلة بذاتها في البدء مثل كيش والوركاء وأور ولكش ونفر وأريدو ولارسا وأداب وأوما. فتلك المدن كانت قد نشأت على الأرجح من تقارب وتعايش مستوطنات وجماعات نجت من الفيضانات المدمرة بعد أنْ عانت منها لكنها ظلّت مهددة بأخطار أخرى كالحروب الداخلية وغزوات البدو وعدم الاستقرار. إذ كشفت أعمال التنقيب في مناطقها، أن سكانها الأوائل كانوا في البدء يقطنون على ضفاف الأنهار في بيوت من الشعر والحصران والطوب، إلا إنهم سرعان ما نجحوا في تكوين مستوطنات زراعية ورعوية قادتهم مع مرور الزمن إلى التقارب والعيش المشترك ثم التوحّد في مستوطنات مدينية واسعة متعددة الجماعات، وفي إطار نظام سياسي دفاعي مستلهم من نظام «ديمقراطية طبيعية» إذا جاز القول، هدفه حماية حياة المدينة ورخائها ولاحقاً توسعها عبر الغزو.

تلك الديمقراطية الأولى التي هي أيضاً أقدم أشكال أنظمة الحكم في

بلاد ما بين النهرين، لم تصمد في عهود متأخرة أمام ظاهرة الطغيان. إذ أن دخول تلك المدن الناشئة في نزاعات بين بعضها البعض للاستحواذ على الأراضي الزراعية ومصادر المياه، وتفاقم الغزوات الخارجية، أدى إلى خلق التنافس على الزعامة بين المحاربين الأحرار لا سيما قادتهم، وإلى تحوّل كل مدينة، تدريجياً، إلى مملكة أو دويلة مستقلة بذاتها تحت زعامات الذكور الأقوى بين المحاربين بعد إلغاء حق الإناث بالعرش (السلالة الثالثة لمملكة كيش بدأت بامرأة هي الملكة كوباو التي اشتهرت بشخصيتها القوية)، ثم تحت زعامة الواحد الأدهى بينهم والذي تمكن أنْ يكون حاكمها الدنيوي الأعلى قبل أنْ يحتاج إلى الجمع بين السلطتين الدنيوية والدينية لا سيما بعد أنْ تكون الدويلة قد راكمت لنفسها طقوساً دينية وتقاليد أدبية وفنية وصار لها ثبت ملوكها الخاص وآلهها الحامي في وقت غدت المؤسسة الدينية تمثل سلطة قوية مستقلة تضاهي السلطة السياسية في العديد من المجالات.

مركزية مفهوم العدالة في الفلسفة البابلية

في شريعته الصادرة في حوالي عام ألفين قبل الميلاد والمكتشفة في عام 1902 أثناء قيام بعثة أثرية برئاسة عالم الآثار جاك دي مورغان بالتنقيب في أطلال مدينة سوسة، يظهر الملك حمورابي في نصب مسلّته وهو يتسلم شريعته من الإله شمش[1]، على أساس إنه مكلف من قبل إلهي السماء والأرض، آنو وأنليل، بجعل الحق والعدالة منتشرين أو ساطعين كالشمس لمحو الشر والخبث والظلم من الأرض جاعلاً من العدل غايته الأسمى. حيث يخبرنا بفخر ما بعده فخر أشهر ملك عراقي في كل التاريخ قائلاً بنبرة خالدة: «أنا حمورابي الملك العادل،

1- أصدر الملك حمورابي شريعته في حوالي عام ألفين قبل الميلاد. بيد أنْ اكتشافها حديثاً لم يتم إلا في في عام 1902 أثناء قيام بعثة أثرية برئاسة عالم الآثار جاك دي مورغان بالتنقيب في أطلال مدينة سوسة.

الراعي الرؤوف الذي صولجانه العدل». سرجون الأكدي هو أيضاً لم يكف عن إعلان نفسه حامي العدالة والحق في البلاد، في حين ابتكر ابنه سنحاريب لنفسه لقب «الملك العظيم القوي الحاكم العاقل حامي الحق، محب العدالة». وهكذا، فالعدالة هي الفكرة المركزية الأعظم في كل الفلسفة العراقية القديمة والسياسية خاصة.

وتذكر مصادر بابلية إن حمورابي كان أول ملك خطط لتحرير الأسير البابلي من أسره لدى دولة أخرى ومن عبوديته للأجنبي، بعد أنْ كان الأسير قديماً يهمل من قبل دولته ويتحول لعبد يباع في أسواق النخاسة في البلاد الغريبة عنه. فلقد أصدر تكليفاً للتجار البابليين الذين يرتحلون إلى البلاد الأجنبية للتجارة، بأنهم إنْ وجدوا عبداً بابلياً هناك، فعليهم أنْ يدفعوا ثمنه لمن استعبده ويحرروه ويجلبوه معهم إلى بلاده، وبعد أنْ يصلوا إلى بيت الأسير المحرر، فإنْ كان الأسير متمكناً مادياً فيدفع للتجار ما دفعوه أو أنْ تقوم الدولة بذلك من أجل تحريره، أما إنْ كان فقيراً فليتكفل معبد المدينة بالدفع، وإذا كان المعبد غير قادر على ذلك، فإن الملك حمورابي شخصياً يتكفل بـرد مال التجار من خزينة القصر.. أهم شيء أنْ لايبقى البابلي عبداً للاجنبي.. أما داخلياً فإن كان رجل بابلي عليه دين ولايستطيع سداده، فإن دائنه يستعبده لمدة لا تتجاوز 3 سنوات مهما كان المبلغ كبيراً. فلا يمكن للبابلي أنْ يبقى عبداً مدى الحياة.

ومن الكتابات السياسية البابلية المكتشفة مؤخراً، لوح على قدر كبير من الأهمية والقدم في موضوع نُظم الحكم، عثر عليه في مكتبة الملك آشوربانيبال الشهير في نينوى (القرن السابع ق.م). ويرجع تأريخ تدوينه إلى العهد الآشوري الأخير، نص على نصائح صارمة موجهة إلى الحاكم بلزوم تطبيق العدل في إدارة البلاد، وضعت لحماية حقوق المواطنين في بعض المدن البابلية وبوجه خاص سيار ونفر وبابل إزاء السياسات الاعتباطية ضدهم ومنها فرض عمل السخرة الإجباري

عليهم وسلب أموالهم. أما الملك المقصود بذلك التحذير فيرجح المؤرخ الراحل طه باقر في «مقدمة في تاريخ الأدب في العراق القديم» (ص 160). أن يكون ملك بابل مردوخ - بلادان (مردوخ - أبلا - أدنا) المعاصر للملك سرجون الآشوري الثاني (721-705)، فيما ارتأى باحثون آخرون أنْ يكون الملك الآشوري سنحاريب (704-681 ق.م) هو المقصود بالنصح. ومهما يكن الأمر فإن الأدلة الداخلية، من شكل الخط والأسلوب اللغوي، تشير إلى أن زمن النص يرقى إلى ما بين 1000 و700 ق.م. وأبرز ما جاء فيه من مفاهيم ما يلي:

«إذا لم يعبأ الملك بإقامة العدل، ستعم الفوضى شعبه وتخرّب بلاده، وإذا لم يعمل على نشر العدل في مملكته فإن سيد المصائر والأقدار الإله «أيا»، سيبدل مصيره، ولن يكف عن ملاحقته. وإذا لم يستمع إلى نصح أمرائه فستكون حياته قصيرة، وإذا لم يأخذ بنصح مستشاريه فستثور عليه بلاده، وإذا أطاع الأشرار سيغير مصائر بلاده».

لم يقتصر العدل على الأفراد فقط بل أصبح ينظر إلى العلاقات الدولية من النوع المعروف حالياً بالقانون الدولي على أنها أسلوب للتعامل أمرت به الآلهة. وهو فهم للعدالة يمثل الجزء الأعظم في الخطاب السياسي الذي اتسم به العصر البابلي القديم (2004 - 1595 ق.م) وخصوصاً فترة الملك حمورابي (1792 - 1750 ق.م) لاحتواء الخطاب شمولية في فهم العدالة وتطبيقها على الكون. والتي تمثلت بالعلاقات مع الدول الأخرى، الأفق الذي عرفه العراقيون قبل غيرهم بإعمام العدل على المستوى الدولي فضلاً عن الاهتمام به داخلياً.

ويشير علماء الآثار إلى أن البابليين كانوا يستخدمون بشكل خاص لفظتين للدلالة على معنى العدالة وهما (كيتو) و(ميشارو)، الأولى تعني النزاهة في الحكم والالتزام بالقانون أو الثبات عليه، فيما تعني الثانية التمسك بالاستقامة والصواب (النظام الحق) وكل شيء حسب طبيعته وفي مجاله. فالتأكيد هنا على مبدأ الحق الخاص لكل فرد بموازاة الحق

العام لكل المجتمع العادل لأن الحياة عامة وليست فردية في المجتمع، أي في إطار القانون الوضعي.

وفي هذا السياق من المؤكد، إن الفكر السياسي في العراق القديم قد جعل من واجب السلطة السياسية (أي الدولة) توفير العدالة الاجتماعية النفسية والمادية لكل أفراد المجتمع دون استثناء في إطار القيم السائدة في لحظة تاريخية أو أخرى.

وتشير نصوص دينية وقضائية إلى توصل العراقيين القدماء الى بلورة مفاهيم دقيقة في الفكر السياسي لا سيما مفهوم الحرية (أما-ار-جي) أو (ama-ar-gi)، ويعني نيل الحرية أيضاً أي الانعتاق بالنسبة للمستعبدين أو إطلاق السراح بالنسبة للمعتقلين والسجناء أو رفع العقوبات الجسدية والمادية واستعادة الحقوق والممتلكات بالنسبة للأشخاص.

ويبدو أن أول استخدام معروف لهذه الكلمة كمصطلح قانوني كان في إصلاحات أوروكاجينا من سلالة ملوك أور الثالثة. وللأهمية التاريخية والمعاصرة لهذا المصطلح ومضامينه الشاملة، فقد اعتمدت صورة كتابته المسمارية ([illegible]) رمزاً من قبل عدد من منظمات الدفاع عن الحرية والتحرر في العالم كرمز لأول وأقدم ظهور مكتوب لكلمة «الحرية» في التاريخ البشري من بينها المعهد السياسي للحريات في البيرو، ومدرسة الاقتصاد الجديد في ولاية جورجيا الأمريكية، ومؤسسة الحرية في ولاية إنديانا الأمريكية، وكان اسم وشعار مجلة المدرسة الاقتصادية في لندن.

وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم المساواة والعدالة والحق وغيرها وكذلك للعلاقة والحدود بينها. وترى دراسة أنّ استعمال العدالة في الخطاب السياسي من قبل الملوك في العراق القديم كان له عدة أسباب أهمها معرفة سكان البلاد بمفهوم العدالة منذ وقت مبكر أي منذ عصر فجر السلالات، إلى جانب أهمية الأساس الديني للعدالة، وقدرة السياسيين العراقيين الأوائل على توظيف الفكر الديني سياسياً بما

يخدم سير عمل الدولة، يضاف إلى كل ذلك تباهي الملوك والحكام بأن القانون والسلام قد سادا في ربوعهم. وإن إشاعة العدل بين الناس هو أعظم المهمات التي يؤيدها الملوك، وقد وظفوها أيما توظيف لصالح تعزيز سلطتهم مع الحاجة إلى إضفاء الشرعية السياسية والدينية على السلطة الحاكمة.

الشرائع العراقية القديمة وبُعدها الوظيفي

من المظاهر المثيرة في التاريخ السياسي لبلاد ما بين النهرين، سعي حضاراتها الدائم إلى تقييد غلواء الحاكم بقيود دينية أو مالية أو قانونية تردعه عن الطغيان فيما كان هو يسعى دائماً بالمقابل إلى التمرد على أية عقبات مادية أو معنوية. فالسومريون والأكديون والبابليون والآشوريون مثلاً عُرفوا بميلهم القوي إلى ربط الحاكم بأحكام شرائع مدوّنة و«مقدسة» كما لو إنهم كانوا دائماً يخشون تفرّد الملك أو الحاكم بالقرار السياسي أو تسلّطه، فسعوا إلى كبح بعض جماحه. فقد تمّ العثور على شرائع من مختلف العصور بما في ذلك فترة نظام دويلات المدن السومرية أي قبل شريعة حمورابي بعدة قرون أهمها ربما بعد شريعة أورنمو، شريعة لبت عشتار، وشريعة أيشنونا، وشريعة أوركاجينا وغيرها، حيث تبدو كل واحدة منها قد استفادت من الأسبق عليها إلا إنها اقترنت بفترة أو أخرى شهدت تجميع دويلات البلاد في دولة كبيرة واحدة. وتعد شريعة أورنمو التي تتألف من 31 مادة أكثرها اكتمالاً بعد شريعة حمورابي، وقد وجدت مدوّنة على ألواح طينية في مدينتي نفر وأور.

بيد إن وجود تلك الشرائع والعهود لم يمنع من تغير النظم السياسية وممارساتها الجوهرية وحتى طبيعتها. فبعد حقب طويلة من نظام «الديمقراطية الطبيعية» المستلهم جزئياً من نظام الطبيعة أو القبيلة في الأصل، والمقترن بظهور دويلات المدن الصغيرة، برزت الحاجة لدى السومريين إلى تطويره نوعياً باعتماد نظام «ديمقراطية التمثيل البدلي»

المقترن بظهور دويلات المدن الكبيرة، ثم باعتماد نظام «ديمقراطية تشاورية» مع مضامين أكثر تطوراً وشمولية، والمقترن بظهور الدول التي تضم أو تخضع عدداً من المدن كاستجابة منطقية ضرورية لما شهده النصف الثاني من الألف الرابع ق.م بظهور «الوركاء» كدولة كبيرة وواسعة مع جيش غازي قوي، وأوروك عاصمة لها حيث الزقورة تستقطب الأنظار من كل الأنحاء رمزاً لحياة سياسية ودينية وحضارية ديناميكية ومتفتحة ما أدى إلى اجتذاب مدن ومجتمعات أخرى وسمح لأول مرة بولادة دولة قوية كبيرة واستبدادية.

بيد إن هزيمة السومريين عسكرياً أمام سرجون الأكدي وما مثلته من انهيار للنظام القديم، ثم قوة وسرعة عودتهم في ما عرف بـ «الانبعاث السومري» على يد أورنمو خاصة، قاد إلى تغيير في شكل وجوهر النظام السياسي أعلاه وذلك بالانتقال من شكل دولة عتيق قائم على أساس طبيعي أو أسري الجوهر، بسيط البنى والآليات ويجد أصوله في بعض التقاليد المحلية الموروثة والبالية أحياناً، إلى شكل دولة جديد مُهيمن وتوسعي يقوم على أساس من التنظيم الاستبدادي الشمولي، عسكرياً وسياسياً. وهذا الأمر الذي تطلب مسوغاً أو مبرراً فلسفياً أو دينياً أو قانونياً لضرورة وجود رئيس أو عاهل يتمتع بسلطة مطلقة تمنحه حق التفرد بالمراقبة والمحاسبة وحتى مصادرة حقوق الآخرين.

هذا الشكل الجديد هو تحديداً ما عبر عنه مفهوم «التفويض الإلهي» المبتكر آنئذ والمدوّن لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي في مقدمة الشريعة التي حملت اسم الملك «أورنمو» الذي (حكم في الفترة 2047-2030 ق م)، ولقب نفسه بملك بلاد سومر وشيد صرح الزقورة في أور، ونظّم سياسة وإدارة الدولة وذلك من خلال ترسيم حدود فاصلة بين المدن والأقاليم، وحدد سلطة ومسؤولية حكام المدن والأقاليم، وحل المنازعات المتعلقة بالأراضي الزراعية ومصادر المياه. وقد أشتملت شريعة «أورنمو» على مواد عالجت أكثر من ثلاثين مسألة تنظيمية، قانونية

وإدارية واجتماعية، وسعت إلى تنظيم العلاقة بين الراعي والرعية وبين المؤسسة الدينية والدولة، كما نصت على منع الكهنة وكبار الموظفين من استغلال وظائفهم الدينية والحكومية لتحقيق السلطة والثراء على حساب الرعية.

وإذا كان من غير الثابت أن ذلك «التفويض الإلهي» وصل إلى حد تأليه الملك أورنمو نفسه، هناك دلائل كثيرة على إقرار نوع من فكرة التأليه لأبنه الملك القوي شولغي الذي ورثه على عرش أور الثالثة، وحمل لقب «ملك الجهات الأربع» وجمع حوله المفكرين والكتاب وأنشأ مكتبة كبرى في بلاطه حيث جمعت ودوّنت لأول مرّة النصوص الأدبية الكبرى ومنها ملاحم أنمركار مؤسس أوروك ولوغال بندا ونسون وجلجامش.

ويبدو إن مفهوم تقديس أو تأليه الحاكم غدا أساس الحق بالسلطة المطلقة للملوك السومريين منذ شولغي كما يعكس ذلك صدور الأمر بتقديسه إلى حد العبادة خلال السنوات الأخيرة من حياته وهو ما استمر الحال عليه بعد مماته، إذ كانت القرابين تقدم له في أنحاء البلاد مرتين في الشهر، وسمي أحد شهور السنة في التقويم السومري باسم (شولغي المقدس)؛ فيما شيّد له بعد مماته معبد فوق قبره الفخم في أور لتقدّم له فيه القرابين، وهناك أكثر من ثلاثين ترتيلة دينية خصصت لهذا الملك خوطب فيها كواحد من الآلهة، وقد تميزت بأسلوبها الأدبي الرفيع.

حفيد أورنمو الملك «أمار سين»، الذي خلف أبوه شولغي في الحكم، وبعده ابنه الملك «شو سين» وحفيده الملك «أبي سين»، اعتبروا أنفسهم مقدسين بل آلهة دون لبس. فالأول «أمار سن»، صار ينعت بأنه (الإله الذي يحيي البلاد) أو (الإله الشمس الذي على الأرض)، فيما نعت الملك «شو – سن» نفسه بـ (المعبود سن).

وعلى العموم، لا نستبعد أن ادعاء الإلوهية كان يتضمن مفهوم «الانتخاب» كأحد مظاهر الديمقراطية التي ظل سكان العراق القدامى

يتمسكون بها قبل عهد شولغي وبعده. إذ من الملاحظ أن الكثير من الملوك السومريين والبابليين وخصوصاً أولئك الذين جاءوا إلى الحكم بالقوة أو المؤامرات، حاولوا إضفاء الشرعية على حكمهم بالادعاء بأنهم توجوا ملوكاً أو حكاماً نتيجة اختيار الآلهة لهم أو نتيجة انحدارهم من أنساب مقدسة لا قيمة أو صحة لها.

مفهوم «القانون الطبيعي»

«الإنسان ظل الإله على الأرض» يؤكد مثل سومري، يرى، بالترادف مع ذلك، إن الملك أو العاهل أو الحاكم ينبغي أنْ يكون «صورة للإله»، أي أنْ يعبر تعبيراً ملموساً وأميناً في ذات الوقت عن مفهوم العدل كمضمون جوهري من مضامين الذات الإلهية. وهذه المعادلة التي تكاد تطبع الفكر السياسي البابلي وقبله السومري والأكدي بشكل ثابت، تقوم على مبدأ إن الإنسان بعلاقته المتفردة مع الذات الإلهية، كظلّها على الأرض، يتطلع إلى نيل الحرية والمساواة والعدالة بحكم طبيعته المختلفة عن طبيعة سواء من ظواهر الطبيعة بسبب تلك العلاقة خاصة، وهي علاقة روحية في الجوهر ستعبر عنها بعض وربما كافة الديانات اللاحقة الكبرى وارثةً ذلك المفهوم البابلي وكل بطريقته، وإنْ دون اعتراف، كما هو الحال في اليهودية من خلال لاهوت «علاقة يهوه بشعبه» ليصبح شعباً مختاراً، أو في المسيحية من خلال لاهوت «علاقة الأب بالابن» وما شابه.

إذ أن فكرة تحقيق ذلك الثالوث (الحرية والمساواة والعدالة) كهدف بذاته، هي، في رأينا، محور كافة المنظورات التي طوّرها العراقيون الأوائل حول الدولة والمجتمع، وهو جوهر فلسفتهم السياسية بوجه عام. ويمكن لنا في هذا الشأن التوقف عند عدد من أبرز المنظورات في الفكر السياسي التي ثبت إنها من ابتكار العراقيين الأوائل في الأصل، قبل أنْ تخضع لسلسلة معقدة من التطورات التاريخية والفلسفية في

فترات لاحقة من بينها نظريات «القانون الطبيعي»، و«التفويض الإلهي»، و«الديمقراطية التشاورية»، ونظرية «الحق المقدس» أساس نظرية الحكم المطلق، ونظرية «الحق الخاص والحق العام» والعديد غيرها.

فإذا أخذنا مفهوم «القانون الطبيعي» مثلاً، يُثبت عدد مهم من النصوص ذات العلاقة المكتشفة حديثاً، إن معظم المفكرين السياسيين البابليين تصوروا وجود منظومة قيم أو مبادئ عقلانية وأخلاقية مثلى، تحدّد أو ترسم وجهة وماهية علاقات البشر ببعضهم البعض، مصدرها عالم مفارق تحكمه إرادة إلهية، وإن الملوك والقادة سعوا إلى ترجمتها عبر قوانين وتشريعات وضعية وممارسات دنيوية في شتى المجالات، فيما حاول كبار الكهنة والكتاب والشعراء التعبير عنها في كتاباتهم أو طقوسهم أو إشاراتهم الرمزية باعتبارها «الدستور» أو القانون الأعلى والأصدق والأثبت الذي يسمو على «القانون الوضعي» الذي ابتكرته الجماعات البشرية في هذه الحقبة أو تلك وفرضته أو اعتمدته الدول.

فالمفهوم السومري والبابلي الذي يمنح الإله قرار تحديد قوانين وسنن حركة الوجود، بما فيها الخاصة بالفكر والنظام السياسي والأخلاق، يجعل العناية الإلهية مصدر الفهم والمعرفة الحقة بالنفس والطبيعة وبالمجتمع أيضاً، وهو ربط وجدناه على شكل عالٍ من الجلاء والدقة في بعض نصوص الفكر البابلي، حيث الإله خالق الإنسان والطبيعة ومبدعهما، هو أيضاً غاية حركتهما في الزمن الأرضي الذي هو زمن «الاجتماع البشري» خاصة.

ويرفض المفكر البابلي أيضاً اعتبار الإنسان ومظاهر الطبيعة الأخرى جزءاً من العالم الإلهي أو بالعكس، مقيماً فصلاً بنيوياً بين الطبيعة الدنيوية المخلوقة كمادة أزلية وبين ماهيّة الإله الخالق كروح مفارق للطبيعة وغير متدخل فيها إلا عبر واسطة روحية هي الأخرى (قوة الكلمة مثلاً)، الأمر الذي يؤثر في فهم القوانين الطبيعية ومظاهرها وأحداث التاريخ. وهذا الرفض، الذي هو رفض للحلولية بكل أشكالها، يعني إن الله لديه

مبدأ كل ما في الطبيعة؛ لكنه ليس الطبيعة ذاتها. وهكذا، فالله الذي كان البابليون يؤمنون به يعلم «بكل شيء قبل حدوثه، ومدبر كل شيء، وهو الذي يهب الإنسان قواه جميعها وإنْ لم تكن كلها صادرة عنه»، وتماماً كما لدى القديس أوغسطين في «مدينة الله»[1].

واستنتاجاً، إن المفهوم البابلي عن «عالم الأفكار» الذي تصوروه عالماً علوياً وذهنياً محضاً خاصاً بأسماء وصور الأشياء قبل وجودها كما أشرنا أعلاه، يسمح بذاته لأثبات إن البابليين كانوا قد توصلوا إلى مفهوم «القانون الطبيعي» إذا قصدنا به ذلك القانون العقلاني الذي لم يشرعه البشر لكن المتوافق مع طبيعتهم وفطرتهم وما عليهم سوى تلقيه لتطبيق مقتضياته عليهم. فهذا المفهوم الذي أطلق عليه البابليون اسم ممّو(Mummu)، ووضعوه في عالم ما قبل الطبيعة، لا نشك بكونه مُلهم مفهوم «عالم المثل» لدى أفلاطون إلى حد أو آخر، لتماثلهما المثير في البنية والجوهر والغائية حتى إذا اعتبرنا أن صيغة النموذج الأفلاطوني لمفهوم «عالم المثل» تبدو أكثر تعقيداً. وهو تعقيد ظاهري برأينا نظراً إلى إنهما يتطابقان في الإشارة إلى عالم مفارق وعلوي تقطن فيه المعاني الكلية لكل شيء، فيما يتولى العقل تذكّرها لتطبيقها عند الاقتضاء ومنها مثل العدالة والاستقامة والسعادة وسواها.

ونحن نذهب أبعد من ذلك إلى القول بأن الفكرة البابلية عن هذا المبدأ تبدو أقل جموداً من فكرة «عالم المثل» الأفلاطوني نفسه، بل أكثر ديناميكية وتطوراً بذاته ولذاته وكذلك غايته «الإنسانوية» إلى حد الزعم بإمكانية مقارنته بمفهوم عالم «الروح المطلق» لدى هيغل، وكذلك الحال بشأن تأثيراته في عالم الظواهر حيث ثمة تأثير دائم وديالكتيكي الطابع ولو بدئياً، لأي تطور في «عالم الأفكار الأعلى» وغاياته، على العالم الفعلي وغاياته في خضم حركة وعي إنساني قد يكون حدسياً ومباشراً بعد، إلا إنه جدلي وكوني في جوهره.

1- الجزء الأول، ترجمة يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ص 230.

التطور الفعلي للمفهوم سنجده لدى أرسطو في افتراضه وجود العدالة الطبيعية والحقوق الطبيعية والمساواة الطبيعية بين البشر، وكذلك لدى الرواقيين الذين أكدوا على وجود القانون الطبيعي كنظام عالمي هادف وعادل وعقلاني للكون وموحّد للبشرية، قبل أنْ يدعم عقلانيته فلاسفة القانون الرومان لا سيما شيشرون الذي جادل بأن «القانون الطبيعي» مطابق للعقل وموافق للطبيعة الإنسانية وشامل بمساواته بين الجميع وثابت على الدوام.

ذلك البعد الإنساني الجدلي الذي أسسه البابليون لمفهوم «القانون الطبيعي»، تعرّض إلى انتكاسة لدى فلاسفة العصر المسيحي الوسيط الذين منحوه بعداً لاهوتياً محضاً عبر مفهوم «مدينة الله» المبنية على قيم المسيحية وفضائلها لدى القديس أوغسطين (354–430) الذي أعتبر ما أسماه «مملكة الله» بمثابة الدولة الوحيدة الممتلكة لقيمة أخلاقية، ودعا بالتالي إلى الاقتداء بها على أساس إن غيرها من الدول ليست إلا حقيقة ناقصة ومؤقتة وزائلة عندما ستتحقق مملكة الله معلناً يقينه بعجز العقل الإنساني عن الارتفاع إليها.

الانتكاسة ستتعزز لدى الفيلسوف المسيحي الكبير توما الإكويني (1225–1274) الذي منح مفهوم «القانون الطبيعي» بعداً لاهوتيا أعظم بتسميته بـ«القانون الإلهي» أو «المقدس»، حيث ارتأى أنْ يعرّفه بأنه انعكاس لحكمة الله في تحديد طبيعة الأشياء كما هي قائمة في ذاته المقدسة. ويتمثل ذلك الانعكاس لديه، في الشرائع والأحكام الإلهية العامة القادمة إلى البشر عن طريق الوحي أو التبليغ كالشريعة الخاصة باليهود في اللوحين المحفوظين وكالتشريعات المسيحية التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة.

لكن مفهوم «القانون الطبيعي» سيأخذ تطوراً إنسانوياً حاسماً مع انطلاق فلسفة التنوير وخاصة على يد هوغو دو غروتيوس (1583–1645)، الذي يماهي بين «القانون الطبيعي» و«الحق الطبيعي»، ويحدده

بأنه ما تمليه الطبيعة العقلانية ويفرضه العقل الرشيد، والضرورة الأخلاقية.

«الديمقراطية التشاورية»

على المستوى التاريخي هناك من الدلائل الملموسة ما يؤكد إن العراقيين الأوائل استطاعوا ابتكار نظام «الديمقراطية التشاورية» خلال فترة ما يعرف بعصر دويلات المدن (أو فجر السلالات) الذي يبدأ من حوالي عام 3000 ق.م، وينتهي في حوالي عام 2350 ق.م. وتزامن، كما تشير الكتابات والمعطيات الأثرية السومرية، مع بروز مدن كبيرة ومتقاربة مشيدة بالقرب من الأنهار والمراعي الخصبة ومحاطة بأسوار وذات عدد نفوس كبير نسبياً ويقوم اقتصادها على الزراعة والتجارة، وكان يغلب على علاقاتها التنافس والنزاع من أجل التوسع أو السيطرة على الأراضي الزراعية ومصادر المياه والطرق التجارية.

كما اقترن نظام «الديمقراطية التشاورية» بظهور أولى السلالات التي شكلت أنظمة سياسية في كل مدينة بعد أنْ توسّع بعضها إلى مدن كبرى، واشتهر في كل منها إله خاص بها يحكمها، وكان كاهن المعبد هو من ينوب عنه غالباً، وبالتالي هو من يتولى منصب حاكم الدويلة الفعلي في الأدوار الأولى من ذلك العصر جامعاً السلطتين الدينية والدنيوية أو معظم الأخيرة بيده. وهو جمْعٌ يؤكده واقع إن المعبد السومري (الزقورة) كان تعبيراً عن تلك المرحلة، أكبر وأعلى بناء في المدينة ويأتي من بعده قصر الملك ومؤسساته، كما كانت الزقورة مركزاً روحياً وسياسياً وثقافياً واقتصادياً، يخدم فيها عدد كبير من العاملين يتراوح بين 1000، 1200 شخص، وكان الملك يُعد بمكانة كبير كهنة الآلهة.

إلا أن توسع المجتمع وتطوره وتطور نظام الحرب أدى إلى فصل السلطتين بفعل نقل السلطة الدنيوية إلى ما صار يعرف بـ(انسي) أي (الحاكم). وهذا في كل دويلة على حدة كما يبدو. إذ لم يثبت وجود

سلالة واحدة تمكنت من الاحتفاظ بسيطرتها على دويلات أو مناطق أخرى من البلاد التي ظلت مقسمة بين المدن المتنازعة في ذلك العصر المقترن باختراع الكتابة والعجلة واستخدام المعادن لأول مرة في تاريخ الحضارة. لكن فتراته المتأخرة شهدت ظهور دويلات أكبر نتيجة توسع دويلة على دويلة أخرى ما أدى إلى نشوء مملكة أكبر لقب حاكمها بـ «لوغال» أي «الملك» وكان زاكيزي أول ملوك تلك الفترة، بينما كانت كيش ثم الوركاء ولكش ونيبور الأقدم ربما بين المدن التي وجدت ضرورة منح حاكمها تسمية «العين» (EN) كلقب ملكي سبق منصب الملك يجمع بين القيادتين الدينية والدنيوية، قبل أنْ يعني الكاهن الأعلى فقط. وقبل أنْ يتطور اللقب إلى (لوغال Lugal) الذي يعني من الناحية اللغوية «صاحب العظمة» أو «صاحب الفخامة» أي» الشخص الذي يقود الدويلة بتفويض من المجلس. ثم جاء من يُسمّي نفسه (كورلاسينا بيل) ومعناه (ملك الجميع) أو (أوتل كلاما) (Utul-Kalama) وتعني «راعي البلاد» أو «ملك العالم» (وبالأكدية «شار كشتي»).

بمواجهة ذلك كان من الضروري للمجتمع أنْ يوجد مقابلاً لتلك السلطة الملوكية يحد من غلوائها من جهة ويتولى إدامة وإدارة أجهزتها الحيوية كالجيش والإدارة والمال ومن هنا نشوء ظاهرة «المجلسين»، الأول للشيوخ وضم نخبة من حكماء المدينة وأعيانها المجربين، والثاني للعموم وضم نخبة المحاربين والإداريين. وكان المجلسان يلتئمان معاً في اجتماع عام للمواطنين يطلق عليه أسم (Unkin). وهذا ما تؤكده النصوص الأدبية ومنها ملحمتا جلجامش والخليقة (أينوماإيليش) اللتان تصوران بأسلوب غير مباشر الأحوال السياسية والاجتماعية لمجتمع بلاد الرافدين خلال العصرين السومري والبابلي الأعلى، حيث نظام الحكم ما نطلق عليه مصطلح «ديمقراطية النخبة»، لكون الحاكم ملزم بقرارات هذين المجلسين لا سيما القرارات المصيرية مثل إعلان الحرب وعقد الصلح وفرض الضرائب وغيرها

التي كان التزام الحاكم بها «واجب»، مقابل إظهارهم الدعم والولاء وإسداء النصيحة النافعة له.[1]

ونحن نتفق مع اعتقاد عدد من الباحثين بان ملحمة (أينوماإيليش) تفيد في إثبات وجود المجلسين في تلك الفترة وذلك بتصويرها كيفية قيام مجلس الآلهة باختيار مردوخ ملكاً وزعيماً وبطلاً للحرب ضد قوى الفوضى، إذ جاء في النص إن الآلهة «اجتمعوا وأعلنوا مردوخ ملكاً وقلدوة شارة السلطة وابتهجوا له، وقدروه ملكاً فقاد مردوخ الآلهة في المعركة ضد تيامة» التي ترمز ألى الفوضى أو الأخطار.

والحال، إن وجود هذين المجلسين في حدود (3000 ق.م)، أي قبل أكثر من خمسة آلاف سنة كان بمثابة قيام أول نظام سياسي تشاوري وبالتالي أول نظام ديمقراطي تمثيلي في تأريخ الحضارة الإنسانية كما لاحظ كريمر مضيفاً: «أجل إن أول برلمان سياسي معروف في تاريخ الإنسان المدوّن قد التأم في جلسة خطيرة في حدود 3000 ق.م ولقد كان مثل برلماننا مؤلفاً من مجلسين: من مجلس الأعيان أي مجلس الشيوخ ومن مجلس العموم (النواب) المؤلف من المواطنين الذكور القادرين على حمل السلاح وكان برلمان حرب دعي للانعقاد ليتخذ قراراً في أمر خطير يخص الحرب والسلم. لقد كان عليه أنْ يختار بين السلم بأي ثمن كان وبين الحرب والاستقلال فأما مجلس الأعيان الذي كان مؤلفاً من الشيوخ المحافظين فإنه أعلن قراره إنه بجانب السلم مهما كان الثمن. ولكن الملك اعترض على هذا القرار ثم عرض الأمر بعد ذلك على مجلس العموم فأعلن هذا المجلس الحرب من أجل الحرية وصادق الملك على قراره».

1- Frankfort, H, La Royaute et les Dieux Rayot, Paris, 1951, 293 – 294. ونحن نتفق مع رأي جاكبسون بأن أسطورة الخليقة البابلية (أينوما إيليش) تفيد في إثبات وجود المجلسين في تلك الفترة وذلك بتصويرها كيفية قيام مجلس الآلهة باختيار مردوخ ملكاً وزعيماً وبطلاً للحرب ضد قوى الفوضى، إذ جاء في النص إن الآلهة «اجتمعوا وأعلنوا مردوخ ملكاً وقلدوة شارة السلطة وابتهجوا له، وقدروه ملكاً فقاد مردوخ الآلهة في المعركة ضد تيامة».

ولا يتردد صموئيل كريمر في كتابه الشهير «من ألواح سومر» من الإعراب عن دهشته الغامرة بنظام المجلسين السومري ذاك إلى حد مقارنته بالبرلمانات الحديثة: «في أي جزء من العالم أول برلمان معروف لدى الإنسان؟» يتساءل عالم الآثار العراقية الكبير.. مستطرداً: «لم يكن موضع انعقاده في الغرب في قارة أوروبا كما قد تظن، ولا هو من المجالس السياسية في بلاد الإغريق الديمقراطية التي جاءت بعد ذلك بزمن طويل. بل إنه اجتمع في الألف الثالث ق. م في بلاد سومر التي تطابق القسم الجنوبي من العراق الحديث وحيث نجح شعب بإنشاء وتطوير ما يرجح أنْ يكون أرقى حضارة في العالم المعروف آنذاك» (من ألواح سومر، ص 83-84).

مفهوم «التفويض الإلهي»

إذا كان هناك تحفظ على فكرتنا بأن البابليين اعتقدوا بمبدأ المصدر الإلهي للقانون الوضعي، لا مجال للشك بأنهم، والسومريين قبلهم، اعتقدوا حتماً بالتفويض الإلهي للسلطة السياسية وباستناد القوانين إلى إرادة الآلهة التي خلقت الكون والإنسان وفي يدها مفاتيح القضاء والقدر والموت والحياة كما نجده في مقدمة شريعة «أورنمو»، وهي أقدم نص قانوني مكتشف في العالم ويعود إلى عام 2095 ق.م، أي قبل شريعة الملك البابلي حمورابي بثلاثة قرون. وهذا المبدأ الذي توحي به أيضاً صورة الملك البابلي حمورابي وهو يتسلم قوانينه من الإله شمش في مسلته الشهيرة مثلاً، يتضمن فرضية استلام أو على الأقل استلهام «العدالة» من مصدر أعلى من عالم البشر، جوهره مطلقية الكمال والجمال والعقل والعدل وحب الحكمة والفضيلة والخير والسعادة والإيمان بوحدة الحياة الكونية والمساواة بين البشر وبين الأمم.

والحال، وبينما ساد اعتقاد واهم بأن كتابات وشرائع العراقيين الأوائل خلت من نظرية عامة في القانون على أساس إنهم اهتموا

بالقضايا العملية دون النظرية، وإن أحكامها ظلت جزئية ومبعثرة وعقابية رغم دقتها أحياناً في التنظيم والتفاصيل، فإن تأملاً فلسفياً لعدد مهم من النصوص السومرية والبابلية، يفضي بلا ريب إلى الاستنتاج بأننا إزاء محاولة متقدمة لبلورة منظومة أولى من «قانون أعلى» أساسه حب الحكمة والعدل والفضيلة والضرورة الأخلاقية، وأنْ يكون بمثابة نظام للحقوق والواجبات نابع من الطبيعة الأساسية للإنسان بوصفه كائناً عقلانياً يعيش في مجتمع.

وعليه، فكل ما هو ضروري لوجود الإنسان الفعلي وإسهامه في المجتمع ناشئ عن طبيعته وملائم لها كما إنه حق طبيعي له. الأمر الذي يوجب على السلطة أو الدولة أن تلتزم بمراعاة تلك الحقوق. أما مصدره، فهو الله، خالق الإنسان والطبيعة. إذ ذهب السومريون وإثرهم البابليون إلى الاعتقاد بأن للعالم الإنساني بل لكل موجود كوني قوانينه العليا الخاصة المقدرة وفقاً لخطة إلهية وضعت في ما يعرف بـ(مه ME) وتعني الأعالي أو السماء، وتمتلك مضامين أو دلالات عدة أهمها الحكمة والمعرفة والعقل والحقيقة والعدل والقانون والقوة والسيادة والإرادة والسلام.

وهكذا، فالعراقيون الأوائل كانت لديهم، هم أيضاً، فكرة «قانون أعلى» يكون بمثابة الدستور الأكثر ثباتاً في تحقيق العدالة كما إنه مصدر القوانين والشرائع التي يصدرها الملوك والتي على الجميع احترامها والتقيّد بها، فيما تمّ ابتكار الكثير من الأسماء المقدسة التي بنوا عليها علاقاتهم في ما بينهم ونشاطهم العام ومعرفتهم في التمسك بفكرة الالتزام الإلهي.

وهذا الأمر يبدو جلياً في عوالم ملحمتي جلجامش والاينوماإيليش خاصة، واللتين تسردان قصة لحياة الوجود ببعدها الكوني المطلق وليس ببعدها العراقي أو الشرقي أو حتى الإنساني المحدد.

فبخلاف وضع فراعنة مصر مثلاً، حيث كان الملك نفسه ذا مضمون

إلهي بل حتى هو الإله غالباً وليس مجرد وسيط بين الآلهة والبشر، لم يكن الملك السومري أو البابلي إلا وسيطاً إنسانياً بين الآلهة والبشر، وبصفته هذه كان يستطيع أنْ يتلقى أو يستلم القوانين من الآلهة ليحكم بمقتضاها بين الناس ودون تدخل بماهيتها. لكن، ومقابل الإله الذي هو القاضي الأعلى في السماء والحر المطلق بصفته هذه، كان الملك هو القاضي الأعلى على الأرض، وهو من تجب طاعته من الناس. لكنه ليس الحر المطلق، لأنه يظل، وبشكل مباشر، مسؤولاً أمام السماء عن تطبيق القانون الأعلى ذاك.

وبالطبع، فإن هذا القانون يجب أنْ يكون عقلانياً وأخلاقياً كمبدئه الأعلى نفسه، ويجب أنْ يكون صالحاً لكل البشرية التي اعتبرها البابليون واحدة ومتساوية بشكل مطلق، كما يجب أنْ يعبر عن مبادئ الحرية والحق والعدالة في تنظيمه للعبادات والمعاملات، أي لعلاقات الملكية والعبودية والسلطة والحياة اليومية.

فالعدالة هي أحد مضامين الآلهة إلى جانب الحق والقدرة والعظمة. وعليه، وكما أن تقديس الإله هي وظيفة الكهنة في الزقورة وغايتهم، فإن تطبيق العدالة هي وظيفة الملوك في الدولة وغايتهم. أي أن العدالة هي في الأساس إرادة الآلهة ما يجعلها بالتالي حق «طبيعي» لكل إنسان في المجتمع باعتبارها عطاءً إلهياً وليس هبة من ملك أو حاكم حتى إذا ادعى قرباً إلى عالم الآلهة. ولذا نجد آلهة كبار تولّت بنفسها رعاية ضمان العدالة والحقوق لكل فرد من أفراد المجتمع، وفرضت أو أمرت دائماً بقيام حكومة عادلة تكون فيها العدالة أساساً للحكم، وغالباً ما يضطر الملوك إلى الالتزام علناً بتحقيق العدالة كنشاط ديني بذاته مكرس لعبادة هذا الإله أو ذاك من آلهة العدل الذي هو إله المعرفة ذاته غالباً كـ«أيا» أو «شمش».

وضمان العدالة على الأرض كان الدافع الأساس المعلن وراء تلقي أو إصدار الشرائع والقوانين. فلقد كانت العدالة من الأفكار الأساسية في

مدن ودول العراق القديم كافة وانعكست حتى في المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية فيما ارتبط تطبيقها كمفهوم بشكل وثيق بالمؤسسات السياسية والدينية وخطابهما واعتبرت أساساً للاستقرار السياسي والرفاه. ولنلاحظ في هذا الشأن إن الشرائع العراقية القديمة امتلكت سماتها القانونية المتميزة وكيانها المستقل المنفصل تماماً عن النصوص الدينية أو الأدبية. وقد ساعدت على ذلك إمكانية التدوين بفضل اختراع الكتابة التي سمحت لأول مرة بذلك برغم أن التشريع كمصدر للقانون أسبق في الوجود من التدوين لارتباط ظهوره بوجود التنظيم السياسي في المجتمع وليس بظهور الكتابة.

ومن الضروري جداً التأكيد هنا على قضيتين أساسيتين سعى الفكر السياسي العراقي القديم إلى إبرازهما بقوة وهما إلزام والتزام الدولة، نظرياً، بتطبيق العدالة من جهة والبعد الأممي أو الدولي أو الإنساني الشامل لذلك التطبيق من جهة أخرى.

فالتأكيد على ضرورة العدالة واحترام حقوق المجتمع ليست حكراً على المفكرين الحكوميين أو الرسميين إذا جاز القول، إنما على «المفكرين الأحرار» وممثلي الشعب الذين عليهم مطالبة الملوك بتطبيق العدالة كواجب وكمسؤولية مقابل امتلاكهم الشرعية القانونية التي تعبر عنها أحياناً مفاهيم «نيل رضا» أو «مباركة» الآلهة، وإلا فإن عدم تطبيقها أو احتقارها يوجب خلع الحاكم أو الثورة عليه.

ولعل من الدلائل الفعلية على ذلك واقع إن كافة كبار الملوك السومريين والبابليين أعلنوا أولوية تحقيق العدل في أعمالهم تنفيذاً لإرادة الآلهة. فلوغال زاكيزي طرح نفسه كحامي العدالة الإلهية، وسرجون الأكدي أعلن نفسه ملك العدالة الذي ينطق بالحق بل إنه منبع العدالة وإنه يصدر المراسيم الملكية بأمر من الآلهة ويعمل على نشر العدل وتنفيذ الإرادة الآلهية، فيما أعلن الملك «لبت عشتار» في شريعته التي سبقت شريعة حمورابي بنحو قرنين، بأن مهمته هي جلب العدل

والسلم والرخاء لبلاد سومر بأمر من الآلهة زاعماً إنه «الراعي الحكيم» الذي تقلد السلطة بـ«تفويض إلهي» من أهم الآلهة السومرية إلهي السماء الأرض آنو وأنليل.

إذ تقوم الفلسفة السياسية البابلية وقبلها السومرية والأكادية[1] على مبدأ إن الإنسان يتطلع إلى نيل الحرية والمساواة والعدالة بطبيعته، وبالتالي فإن فكرة تحقيق هذا الثالوث هو محور كافة المنظورات التي طوّرها العراقيون القدماء حول الدولة والمجتمع، وهو جوهر فلسفتهم السياسية بوجه عام.

انعكاس «الديمقراطية الطبيعية»

وكما نستنتج، كان المواطنون الكيشيون أو الوركائيون يجتمعون في مجلس شيوخهم أو عمومهم كلما تطلّب الأمر اتخاذ أي قرار حيوي يتعلق بحياة أو مصير المدينة بما في ذلك خلع الحاكم الأعلى أو انتخاب الملك وإن نادراً ما حصل ذلك. وكان وجود المجلسين يمثل مصدر قوة وهيبة لها فضلاً عن دورهما المهم في تقوية مكانة الدولة عبر السعي إلى ضمان المساواة بين أبناء المجتمع وحفظ حرية المواطنين التي كانت

1- تتضمن نصوص القوانين المدونة على المسلّة المشهورة بمسلة «شريعة حمورابي» الكثير من مبادئ تلك الفلسفة حيث تنظم علاقة الفرد بالفرد والفرد بالمجتمع والمجتمع بالحاكم السياسي والحاكم السياسي بالآلهة. ونلاحظ أيضاً بأن الحكمة العراقية القديمة تشدد على القول: «إذا لم ينتبه ملك إلى الحق فسيقع شعبه في الفوضى، وسيجتاح بلده. إذا لم ينتبه ملك إلى حق بلده فإن «أيا» ملك المصائر الإلهي سيغير مصيره الخاص، وسيدفعه دوماً على طريق التعاسة، إذا لم ينتبه إلى حكيمه ستكون أيامه قصيرة، إذا لم ينتبه إلى مستشاره فستثور بلاده عليه «الحكيم «أبكالو» والمستشار «أوماتو» هما مثل مستودع للعادات والشرائع التقليدية للبلاد». إذا أصغى إلى نذل فستتغير ذهنية بلاده. إذا انتبه إلى رسالة «أيا» فإن الآلهة العظام سيقودونه دوماً في المشورة وسبل الإنصاف».

على درجة عالية من الأهمية، برغم خضوعهم لإدارة الدولة وإرادة الأكثرية في المجلسين وبرغم إن السلطة كانت بأيدي الذكور الأحرار كما هو الحال في القرن السابع والسادس قبل الميلاد بالنسبة لدويلات المدن الإغريقية مثل أثينا وإسبرطة وكورنثوس، أي حتى بعد أكثر من ألفي سنة على تجربة الوركاء وكيش ونيبور.

وفي نصين مهمين جداً هما «الديمقراطية البدئية في العراق القديم»[1]، و«التطورات السياسية الأولى في بلاد ما بين النهرين»[2]، حاول عالم السومريات جاكوبسون ثوركيلد أنْ يثبت وجود تطور في النظام السياسي في العراق القديم تمثل في ظاهرة انتقال شكل الإدارة العامة من مجالس شعبية في مطلع الألف الثالث إلى أوتوقراطية مطلقة تحت ملوك الألف الأول، تمّ التعبير عنها في عدد من النصوص الملحمية كملحمة جلجامش مثلاً، حيث نجد أن نبلاء أوروك يشعرون بالقلق من غرور جلجامش وتفرده بالسلطة فيقررون مواجهة نزواته بخلق نقيض أرضي له وهو أنكيدو (لاحظ الصلة اللغوية بين كلمات/ مفاهيم: «نقيض» = «نكيد» = أنكيد = أنكيدو). فهناك أيضاً، وكلما تعرّض الملك أو المدينة للخطر فإنه يلتمس النصح من كبار أو شيوخ الآلهة المنشغلين في اجتماع تشاوري دائم لتقرير مصائر البشر.

وهكذا، ومثلما أفضى تصاعد قوة ونفوذ دويلات المدن الإغريقية إلى دخولها في نزاعات محلية قاسية في الألف الأول قبل الميلاد، قاد تطور قوة ونفوذ دويلات المدن السومرية إلى خوضها نزاعات وحروب ضارية في الألف الثالث قبل الميلاد. ومن الأدلة على ذلك النصوص المدوّنة في اثباتات الملوك السومرية بشأن قصة النزاع بين مدينة الوركاء بقيادة ملكها جلجامش ومدينة كيش بقيادة ملكها (أكا)، وملخّصها

1- Jacobsen, Thorkild, Before Philosophy, «Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia.» 159-72., 1957.

2- Early Political Development in Mesopotamia.

إن حاكم كيش، وعندما شعر بالقوة والرغبة في مد سلطته على مدينة الوركاء، بعث برسالة إلى جلجامش حاكم الوركاء طالباً منه الاستسلام والقبول بسيادة كيش على الوركاء أو الحرب. وعندما استلم جلجامش الرسالة لم يشأ الرد الحاسم على طلب ملك كيش الأقوى عسكرياً، بل استشار مجلس الحكماء والشيوخ في المدينة فكان رأيهم تفادي دخول الحرب والتسليم. إلا أن الملك الشاب جلجامش أبى القبول برأي «مجلس الشيوخ» وما يرسمه من مصير مهين له ولمدينته الوركاء أقدم حاضرة في التاريخ، وذهب في الحال أمام «المجلس العام» الذي يضم الشباب والرجال القادرين على حمل السلاح داعياً إلى الالتحاق به لمواجهة قوة كيش فأجابوه بالتأييد.

هذه القصة تثبت الرأي القائل بأن نظام الحكم في المدن السومرية كان شكلاً من «ديمقراطية تشاورية» بمجلسين، الأمر الذي منع من قيام سلطة طغيانية مطلقة دون أنْ ينفي عنه طابع التسلط الفردي وحتى الاستبدادي كما تشير إلى ذلك نصوص أخرى من نهاية ذات الفترة التاريخية التي شهدت تراجع هيبة ونفوذ مجالس دويلات المدن، وفقدت مكانتها ونفوذها مع ظهور السلطة المركزية بدءاً بالأكديين (2371–2160 ق.م)، حيث توحّدت البلاد تحت حاكم إمبراطوري واحد كسرجون الأكدي.

بيد إن وجود المجلسين لم يختف رغم تراجع سلطتها الفعلية. فقد دلّت الكتابات إن العصر البابلي الأول (2000–1500 ق.م) شهد وجود المجلسين وإنهما كانا يؤديان دوراً مهماً على ما يبدو في حياة الدولة البابلية في عهد حمورابي (1792–1750 ق.م)، وكذلك الحال بالنسبة لبلاد آشور في شمالي العراق حيث ثبت وجود مجالس للشيوخ في عدة مدن في عصريها القديم والوسيط، يرأس كل منها شخص يدعى «خازي آنو».

إذا انتقلنا إلى نظام «التفويض الإلهي»، فإن هذا النوع من النظم السياسية يجد تأسيساً نظرياً له في مقدمة شريحة «أورنمو» كما أشرنا

سلفاً، ومفاده إن إله البلاد اختار وفوّض ملك الوركاء (أورنمو) أنْ يمثله على الأرض «بصفته نائباً عنه[1]» من أجل تحقيق العدل والحرية والإصلاح والرخاء في كل بلاد سومر مانحاً إياه لقب «قائد العدل» ولاحقاً «ملك العدل» باعتباره الذي يفرض العدالة وفقاً للقوانين.

أما نظام «الحق المقدس»، فيجد أول تجسيد له بنظام أعظم الملوك السومريين ونجل أورنمو الملك شولغي (أو دونغي بالسومرية) الذي حكم لنحو 45 عاماً (2095 – 2048 ق.م)، وكان أول من نعت بـ«المقدس»، وحمل لقب «ملك الجهات الأربع»، وقدّمت له القرابين وكرست له التراتيل. وهو تقليد واصله بقوة ابنه «أمار سن»، وحفيداه «شو سن» و«أبي سن» وسرجون الأكدي.

هذه الأنواع من النظم السياسية، التي أثبت التنقيبات الأثرية والأدلة الأنثروبولوجية قيامها هنا أو هناك على المستوى التاريخي المحض، ما كانت لتوجد لولا تقدم معطيات الفكر الفلسفي السياسي العراقي القديم حول الدولة العادلة وضرورتها وتحديد عوامل قوتها وضعفها ودورها في إحلال قيم العدالة والسعادة في عصور كان سكان العراق فيها يعيشون حياة حضارية مستقرة ومتقدمة على مجتمعات كافة البلدان الأخرى في عصور إنسانية مبكرة جداً. ولا شك فإن تطور الزراعة والصناعة وبالتالي الظروف العامة، قدم الشروط الأساسية والضرورية لنشوء وتطور الدول ومنحها عوامل قوتها واستقرارها. بيد إن صلاحية النظام السياسي والإداري كان الإطار الأساس اللازم لذلك الاستقرار وما اقترن به من تفوق وازدهار شهد هو الآخر تطوراً مضطرداً بموازاة التطور المضطرد في النظام السياسي وبالتفاعل المتقابل بينهما، برغم حصول انتكاسات وتراجع مهم أحياناً في الواحد أو الآخر منهما للأسباب ذاتها أو بعضها.

وعلى العموم، لقد ابتكر البابليون في إقامة قواعد للتنظيم الاجتماعي

---

1 – سعد عبود سمار وعامر ناجي حسين، مجالس المدن في العراق القديم، مجلة كلية التربية / جامعة واسط، العدد الرابع عشر/ أيلول 2013. ص 142.

والسياسي تجد فكرتين أساسيتين: الفكرة الأولى ضرورة تنظيم المجتمع وفقاً لقوانين معينة، ثانياً ارتباط هذا النظام بفكرة العدالة وذلك إن العدل يشترط النظام ويرفض الفوضى. ويبين نص من نصوص هذا القانون مدى ارتباطه كذلك بمؤسسه الملك الملقب بحمورابي الذي وعد أن يقيم الرخاء في بلاده وأن يكون أشبه لأب حقيقي لشعبه.

ولعل الشريعة المعروفة باسم سادس ملوك بابل حمورابي والتي ترجع لحوالي عام 1772 ق.م.، تقدم نموذجاً أساسياً في مضامين مفهوم العدالة لدى البابليين في إطار فلسفتهم السياسية التي تمد جذورها هنا أيضاً في الأرث الفكري الأكدي والسومري قبله. وهو مفهوم واسع ومتقدم حول مضامين العدالة وكذلك أحكام المساواة المختلفة في المجالات القانونية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية معاً، ترك آثاره العميقة في الفكر السياسي والقانوني لحضارات أخرى حيث اشتهرت الشريعة في كل العالم القديم وهي واحدة من أقدم الكتابات المصورة في التاريخ الحضاري. وقد استنسخت في بلدان عديدة كما استلهمت بعض بنودها من قبل مدوني العديد من الشرائع اللاحقة بما فيها الأشهر كالتوراتية والفينيقية. وشريعة حمورابي المكتوبة على حجر أسود ارتفاعه متران و25 سنتمتراً، والتي تمّ العثور عليها لأول مرة في سوسة عام 1901، تتكون من مواد قانونية عددها 282 مادة، تعالج قضايا التجارة والحياة الاجتماعية والاقتصادية كما تتناول قضايا القضاء والأمن، وحقوق الجند والمرأة، والأطفال، وحقوق العبيد ومسؤولياتهم وشؤون الزراعة والملكية وشروط القروض، والأحوال المدنية بما تتضمنه من أمور الزواج والطلاق. وكان المبدأ الذي يتعامل معه، هو العدالة والمساواة، عبر مفاهيم عقابية من جهة مثل «العين بالعين والسن بالسن»، رغم الانتقائية الاجتماعية النسبية، إذ كان المجتمع في عهد حمورابي، وفي قانونه طبقياً ومنقسماً إلى ثلاث طبقات: الأحرار والعبيد وطبقة متوسطة بينهما. وفي الخاتمة يرجو حمورابي من الآلهة أنْ تعاقب

كل من لا يعمل بقانونه أو يحاول محو اسمه عنه، ويؤكد إن هدفه من وضع القانون إحقاق الحق وتطبيق العدالة. وقد رُقمت البنود من 1 إلى 282 (مع الإشارة إلى أن البند 13، والبنود من 66 لـ 99، و110، و111 مفقودة) على عمود طوله 8 أقدام 2.5 متر، والمكون من حجر الديورت مرسوم عليه الملك حمورابي وهو يستمع إلى إله الشمس الجالس على عرشه وهناك كاتب تحت حمورابي يسجل القوانين. ولقد تمت الإشارة إلى هذه الشريعة كأول مثال لمفهوم قانوني يشير إلى أن بعض القوانين ضرورية وأساسية حتى إنها تتخطى قدرة الملوك على تغييرها. وبنقش هذه القوانين على الحجر فإنها دائمة، وبهذا يحيى المفهوم والذي تمّ تكريسه في الأنظمة القانونية الحديثة وأعطت المصطلح منقوشاً على الحجر ماهيته في الأنظمة الحالية. (ثم شريعة حمورابي التي تمثل خلاصة وافية لكل ما جاء في الشرائع العراقية القديمة إضافةً إلى الأفكار الجديدة التي تبناها حمورابي في السنة الثلاثين من حكمه بعد أنْ استطاع أنْ يوحّد البلاد التي كانت مجزأةً على شكل دويلات صغيرة آنئذ. وشريعة حمورابي التي كتبت بالخط المسماري وباللغة البابلية، تعد بين أهم الشرائع التي اهتمت بحقوق الإنسان في العدل والحرية والمساواة.

وتُعرض المسلة، التي عثر عليها عام 1901، في متحف اللوفر في باريس اليوم.

الأصل البعيد للعقلانية الحديثة

«بابل تفوق كل مدن الارض بهاءً»

• هيرودوت

حتى قبل قرن وبعضُ قرن على وجه التحديد، لم يكن إسم بابل يوحي في الذاكرة الكونية إجمالاً، إلاّ بعالم شرير سكنه النماريد والشياطين والسحرة. عالم بغى وطغى وبالغ في الغيّ والانحطاط حتى غدا آية في الفجاجات والقسوة والجهالة فحلت عليه اللعنة وحق به الانتقام السماوي الصاعق. ونعرف النتيجة!. ففي سورة لا نظير لها من غضب، هشَم «الربّ» بابل، أو هكذا زعموا، كما يُهشّم الكأس، ماسخاً مجدها التليد العظيم وجنائنها الساحرة إلى مسكن لوحوش القفر وبنات آوى ورعال النعام لا يسكنها الإنسان بعد إلى الأبد، كما كتب مؤلفو «التوراة» أو «العهد القديم»، كتاب اليهود والمسيحين المقدس (إرميا: 50/ 39).[1]

1- اللعنة على بابل والكلدانيين وردت مراراً في «العهد القديم من «الكتاب المقدس»، من بينها ما جاء في (سفر إرميا/ اصحاح 50) حيث نقرأ: «سيف على الكلدانيين يقول الرب وعلى سكان بابل وعلى رؤسائها وعلى حكمائها. سيف على أبطالها فيرتعبون. سيف على خيلها وعلى مركباتها وعلى كل اللفيف الذي في وسطها فيصيرون نساء. سيف على خزائنها فتنهب. حرٌّ على مياهها فتنشف لأنها أرض منحوتات هي وبالأصنام تجن. لذلك تسكن وحوش القفر مع بنات آوى وتسكن فيها رعال النعام ولا تسكن بعد إلى الأبد ولا تعمر إلى دور فدور».

موقف دوغمائي مسبق

هكذا ببساطة أريد لقدر بابل أنْ يكون بعد أنْ ظلت وحدها «بهاء الممالك وزينة فخر الكلدانيين» (أشعيا: 19/ 13). وهكذا الأمر كان بالفعل لقرون طويلة خلت. فلألفي سنة وأكثر لم يظهر في أي مكان من يرفع هذا الحيف عن بابل، أو يطعن به رغم الطابع الوعظي الشعري لهذا التقييم المسرف في الغضب بل الغيظ في الحالتين، ورغم انحسار نفوذ النصوص التوراتية والإنجيلية واتهامها بالذاتية وحتى التحريف أو القسوة في أمكنة شتى من العالم بما فيه العالم الغربي بعد حين، لم يتم مس هذا التقييم حتى في عصر الأنوار الأوروبي ومن قبل فلاسفة الأنوار أنفسهم برغم إنهم رفضوا كل المقدسات الاكليروسية اليهودية والمسيحية الأخرى تقريباً.

ولعل من الأسباب الأساسية التي منحت ذلك التقييم التوراتي-الإنجيلي معجزة الصمود كحقيقة سامية، هو إن المؤلفين الإغريق والرومان عموماً، وحتى العرب والمسلمين وكل الشرقيين قبل القرن العشرين وبلا استثناء، لم يكتبوا حرفاً منصفاً يذكر، حتى ولو على الصعيدين المعرفي والتاريخي المحض، حول الثقافة البابلية باستثناء إشارات، عابرة وغامضة وجوفاء عموماً، عن مكانتها العجائبية والبديعة لكن السالفة والبائدة، الشيء الذي دعم في المحصلة الأخيرة قصة الكأس المهشمة تلك، لاسيما وإن خرائب بابل المتناثرة كانت تبدو هي ذاتها لعيون الناظر المحايد كما لو إنها حطام كأس كوني ما بالفعل.

الدراسات الحديثة حول تاريخ الأديان التي بدأت منذ حوالي القرن والنصف لم تبارح ذلك المسار المجحف. صحيح إننا نجد اليوم الكثير من المختصين الغربيين في أديان العوالم الأخرى وثقافاتهم. إلا إنهم لا يعالجون هذا الدين الأجنبي أو تلك الثقافة البعيدة إلا عبر قيم ومفاهيم وأطر حضاراتهم الخاصة إلا نادراً. بكلمة أوضح، كان ينبغي تطبيق المنهج المقارن على المسيحية واليهودية أيضاً في هذا المجال. أي

معالجة الأديان القديمة وكذلك فعالياتها المختلفة على مستوى واحد وكمجموع. والحال، قامت دراسات الأديان الأخرى ووجهت أساساً بإشراف الكنيسة وانطلاقاً من تحديداتها وأحكامها وأصدقيّة تاريخها. الأمر الذي أدى إلى تبني الموقف الذي يعتبر المسيحية (وجذورها اليهودية) وكأنها قمة ومحور الأديان الأخرى. وبالتالي جرى تفسير الطقوس والفعاليات الخاصة بكل دين ومنها البابلي انطلاقاً من المفهوم اللاهوتي الكهنوتي المسيحي- اليهودي المحض. هذا الحكم ظل جاثماً كالكابوس على الرؤوس حتى العصر الحديث، بل حتى القرن العشرين حيث جاء أميل دوركهايم (Émile Durkheim) ليتبنى مفهوم المصدر الاجتماعي للأفكار الدينية الأساسية على أساس أن الحياة الاجتماعية هي التي تمكن الأفراد من وضع المفاهيم بما فيها المجردة والضرورية للفكر المنطقي.

أصل رافديني للجميع

لكن كلا المنهجين اللاهوتي والاجتماعي يغفل ظاهرة أن هناك مضامين دينية أساسية واسعة مشتركة وشديدة التنظيم على صعيدي العقائد والمؤسسات بين كافة الديانات وبشكل خاص بين الديانات القديمة كما هو الحال بين ديانات المجتمعات البابلية والمصرية والإغريقية بعضها البعض وفي مراحلها المختلفة ما يطرح فكرة وحدة الأصل السومري - البابلي لها بطبيعة الحال. بلا شك، قد تبدو التصورات السومرية أو البابلية وكأنها غير ممكنة التناول بسبب كثرتها وتنوع مفرداتها وأطرها وقواعدها. لكن هذا التنوع أو التغاير ليس انعكاساً لعناصر طارئة أو مجردة أو متخيلة، بل هو انعكاس لإنتظام أو انسجام العناصر المكوّنة لها مهما بدت متباعدة ومتناقضة. فالدلالات المتعارضة أو المتناقضة تكمل بعضها البعض لأننا إذا تصورنا مجمع الآلهة أو الديانة البابلية على تلك الحالة الظاهرة من

التشتت والاضطراب والعشوائية، فإننا لن نستطيع تفسير كيفية توافق ذلك مع الدقة العالية التي عرفها الإنجاز النظري البابلي والذي جسّدته الرياضيات والهندسة والفلك وحتى الفلسفة في بعض مراحلها. ونفس الشيء يقال عن النظم الدينية القديمة الأخرى. فتقريباً وفي نفس الفترة (بين القرنين السابع والثامن قبل الميلاد) حققت حضارات شديدة التباعد تحولات وتطورات عميقة في الميدان الديني كما هو حال الكونفشيوسية في الصين، والبوذية في الهند، والزرادشتية في بلاد فارس. ولفهم تلك التحوّلات في أشكالها وتوجهاتها المتعددة والمعقدة ولتحديد الحدود الجديدة التي أنجزتها، ينبغي تلمّس الأرضية المشتركة التي انطلقت تلك النظم الدينية منها. إن دراسة مقارنة للأديان المختلفة لا تقود فقط إلى إثارة فكرة وجود جوهر مشترك للظاهرة الدينية بل أيضاً إلى وجود استمرارية في هذه الظاهرة لدى الإنسان ولدى المجتمعات أخذت فيها محتوى ودوراً ومكاناً لم تمتلكه من قبل. فلو تفحصنا مجمع الآلهة في سومر وبابل لوجدنا أن كبار الآلهة فيه يحتلون مكاناً يكاد يكون متطابقاً لما يحتله كبار الآلهة في البانثيون المصري أو الإغريقي وفي كل ومختلف المراحل. إضافة إلى أن مجمع الآلهة -هذا أو ذاك - لا يمكنه أنْ يبدو إلا كمجموعة من آلهة فردية مختلفة الأصول، أنتجت نفسها في ظروف طارئة شتى ثم وجدت نفسها تجتمع الواحد مع الآخر في لحظة من التاريخ، أكثر مما هو ضرورة داخلية تفرض على الصعيد الذهني تراتبية منظمة هي استجابة لتطورات على الصعيد الاجتماعي وكتعبير عن أهداف عملية محددة. وهو ما نستنتجه بشكل أكثر وضوحاً عند دراسة الديانة الرومانية القديمة كما تثبت ذلك دراسات عديدة في هذا الصدد.

ذلك التقييم الدوغمائي العنيد في تنكره للعقل البابلي، والذي كاد يمكث وربما إلى الأبد، تشظى ككأس محطمة هو نفسه عندما بدأت ألواح ورقم طينية ومنحوتات غريبة، بلغ عددها أكثر من نصف مليون

قطعة لحد الآن، تخرج من غياهب الأرض في سومر وبابل وآشور ونينوى لتقول لنا شيئاً آخر لا يقبل الدحض هذه المرّة، منذ أنّ صار ممكناً فك أسرار تلك الإشارات المسمارية الرتيبة التي بدت للوهلة الأولى مجرد زخرفة صماء ثم تبين إنها أدوات كتابة ميتة تحمل في أوردتها لغات وآداب وعلوم وفنون بلغت شأواً رفيعاً من السعة والثقة والدقة والرفاه إلى جانب إنها ربما أصل كل اللغات وحروف الكتابة في حوض الأبيض المتوسط مركز العالم القديم.

أقدم حالة للعقلانية الغربية

بيد إن فك أسرار الكتابة السومرية الذي بدأ على يد هنري رولنسون في منتصف القرن التاسع عشر لم يكن، على أهميته الكبرى، سوى أول الغيث والرجفة الأولى في سلسلة طويلة لم تعد تتوقف عن التراكم لتشكل لوحدها علماً قائماً بذاته، أسماه بعضهم علم «البابليات» أو «الآشوريات» وسماه سواهم غير ذلك. إلا أن الجوهري والنهائي الآن هو إن الحضارة الغربية الكونية الراهنة لم تعد تنكر انتسابها إلى تلك الحضارة العقلية، الكونية سلفاً، التي ازدهرت وقبل أزمنة طويلة على ظهور الثقافة الإغريقية، وكانت الرائدة دفعة واحدة في اختراع الكتابة والعجلة والمحراث وتدوين الشرائع وتقسيم السنة إلى 360 يوماً والساعة إلى 60 دقيقة وابتكار أولى النظريات في الرياضيات والفيزياء والهندسة والطب والزراعة والاقتصاد والفلك والسياسة والموسيقى وجدلية العلاقة بين العالم الإلهي والإنسان.

وهو حال عبر عنه المفكر الفرنسي جان بوتيرو بنبرة مذهلة الثقة حين كتب بوضوح متناه «إنني مضطر، دون رومانسية ولا روح تحزب، بل ببداهات المؤرخ وحدها إلى الإقرار، بأننا نستطيع أنْ نميز الحضارة البابلية كأقدم حالة للحضارة الغربية الحديثة على الخط التصاعدي

المباشر»[1]، وإلى الإقرار تبعاً إن العقلانية البابلية هي «الأصل البعيد» والمجهول للعقلانية الغربية الحديثة برغم التنائي الزمني والتباينات والتناقضات وبرغم كل ذلك التنكر المكابر العقيم مشيراً بوضوح إلى أن «مصر تبدو للروح الغربية كبنيان مغلق بوجهنا.. فيما بلاد الرافدين تظهر لنا منذ أقدم العصور منفتحة انفتاحاً عريضاً على جميع الأقطار المجاورة».

وفي الواقع، وقبل بوتيرو بزمن طويل، كانت قراءة عدد من النصوص المسمارية قد كشفت أصلاً، وسط دهشة الجميع واحتجاجات البعض، إن مؤلفي ذلك «العهد القديم» لم يستلهموا فقط، بل غرفوا وبكلتي اليدين أحياناً من أفكار ونصوص أهل نفس تلك البلاد التي قالوا بأنها ملعونة من قبل الرب، كمنظورهم عن الطوفان مثلاً، كما استنتج عالم الآثار الألماني فريدريك ديليتش (1850–1922) وخصص له بحثه الجريء والمبكر حول «بابل والكتاب المقدس»، (Babel und Bibel)[2]، الذي ألقاه في برلين في 1902 ونشره في العام التالي، منهياً هكذا ودفعة واحدة توهماً هيمن طويلاً على الرؤوس منح تأليف «العهد القديم» صفة الـ«معجزة» الإلهية. ومنذئذ، لم تعد صور وأحكام الأخير موضع ريبة وحذر كلما تعلق الأمر ببابل وحضارتها وحسب، إنما غدا فهمه وأحداثه هو نفسه، مرتبطان بفهم علاقاته الاستلهامية بفكر بابل بفضل ما سيعرف بعلم «آثار الكتاب المقدس» وهو ما راحت تؤكده موضوعياً نتائج الحفريات والتنقيبات من اللُّقى والنقوش والمدونات والنصوص

1- Jean Bottero, Mesoopotamie. L'ecriture, la raison et les dieux, Gallimard, 1987, p16.

2- Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*, 1902: discours du 13 janvier devant la Deutsche Orientgesellschaft de Berlin, publié en 1903. (**Babel and Bible: a lecture on the significance of Assyriological research** Chicago 1903).

ذات العلاقة بالأفكار والمسائل التاريخية الماضية التي تحدث عنها «العهد القديم» ذاك[1].

وبعد فترة قصيرة لاحقة كانت فكرة «المعجزة الإغريقية» في ولادة الفلسفة تتهشم هذه المرّة بعد أنْ بات مؤكداً أن حضارة الإغريق نفسها لم تنج من شعاع العقلانية البابلية البعيد والمكثف والذي، كما يرى أكثر من مؤرخ فلسفة غربي كبير اليوم، يبدو أشد وضوحاً في فترة انبثاق الأفكار الفلسفية الإغريقية خاصة، ليس فقط لأنه صار ثابتاً إن فيثاغورس أو ديمقريطس أو زينون الإيلي مثلاً زاروا بابل بحثاً عن المعرفة وللتزود بالعلم يوماً ما، بل أيضاً، لأن «كل من يأتي من بلاد الرافدين، وقد ألِف فكرتها وآدابها، ويلقي نظرة فاحصة على الأفكار الإغريقية، لا يساوره أي شك في أن مثل هذه الارتباطات تظل أكثر عدداً وقوة»[2].

ولدينا الآن وقائع تاريخية للبرهنة على وجود نماذج من النفوذ العلمي والفلسفي للبابليين على الفلاسفة والمثقفين اليونانيين لفترات طويلة، من بينها: زيارة طاليس لبابل لطلب العلم والفلسفة وتعلم الجداول الفلكية والفيزياوية الكلدانية عن كثب، وزيارة فيثاغوراس

1- ظلت التوراة حتى قبل نحو قرن ونصف بمثابة المصدر الوحيد عن الحضارات العراقية القديمة. إلا أن منتصف القرن التاسع عشر سيشهد اكتشاف مكتبة آشور بانيبال في نينوى مع حوالي 25000 لوح من مخطوطات تضمنت نصوصاً أدبية ودينية مدوّنة بالأحرف المسمارية منها الأينوماأيليش وجلجامش، ثم سرعان ما أعلن عالم الآثار البريطاني جورج سميث إنه ترجم رموز أحد تلك الألواح فاكتشف قصة للطوفان مماثلة جداً لرواية «سفر التكوين» في التوراة لكن مكتوبة منذ 1700 قبل الميلاد بحيث لا يمكن نفي تبعية «سفر التكوين» لتلك الرواية في موضوعها وفي أسلوبها الأدبي. وفي كتابه «التوراة البابلية» الصادر في 2003، يعرض الأب سهيل قاشا جوانب مهمة من تأثير نصوص سومر وبابل وآشور على نصوص أسفار في «العهد القديم» مثل قصة التكوين والخليقة والطوفان وقانون حمورابي والتطابق بين الشخصيات في كلا الأدبين العراقي القديم والعبري اليهودي مثل طوبيا وأحيقار، سرجون وموسى، آدبا وآدم، وأيوب، وقائين وهابيل وغيرها.

2- Jean Bottero, Mesoopotamie. L'ecriture, la raison et les dieux, p15

أيضاً إلى بابل بل إقامته فيها واتصاله بعدد من المفكرين والحكماء البابليين للاستفادة من علمهم الرياضي، وقد جلب معه نظرياتها فضلاً عن إعجابه بتعاليم وموسيقى الأورفية البابلية الدينية. ووصول عدد كبير من المثقفين الإغريق والرومان مع قوات الإسكندر المحتلة لبلاد ما بين النهرين واستمرار ترددهم عليها حتى بعد موته المباغت في بابل، وكذلك انتقال فلاسفة بابليين مؤثرين إلى اليونان كالفيلسوف ديوجين البابلي، الذي سيصبح رئيس المدرسة الرواقية في أثينا، وتزايد تأثير العلماء واللاهوتيين البابليين في الحياة العلمية والدينية اليونانية – كالمؤرخة الكلدانية هيروفيل أبيها عالم الفلك وكذلك المؤرخ الشهير بيروسا الذي ألف عدة كتب باليونانية، واستمرار توافد الرواقيين الجدد والفيثاغوريين الجدد للدراسة في بابل أو زيارتها للاطلاع كما فعل أبولونيوس وسواه[1].

وقد اقترن ذلك باشتداد نفوذ رجال اللاهوت البابليين على سياسات قادة جيش الإسكندر الذين خلفوه في الحكم وقرروا البقاء في العراق وإنشاء عاصمة جديدة تحمل اسم سلوقيا ازدهرت فيها الفلسفة الرواقية بتأثير من بابل التي ظلت عاصمة الثقافة والعلم. وقد فاقت سلوقيا آنئذ مدينة أثينا والاسكندرية من حيث السكان حيث قدر عددهم بأكثر من ستمائة ألف نسمة. وكانت الطبقة الحاكمة فيها من بقايا جيوش الإسكندر وعوائلهم فيما كان المثقفون والتقنيون ومعظم سكانها من أبناء البلد الأصليين لا سيما منهم القادمون من بابل وأوروك ونيبور وبورسيا وسيار ويتحدثون ويكتبون بالأكدية البابلية وبالآرامية لاحقاً[2].

لكن انهيار الدولة السلوقية المتواصل تحت الهجمات العسكرية

1- «في جسور الإتصال ما بين بابل وفلاسفة اليونان»، العددان 12/ 11، 2013.

2- منذ بداية الألف الأول قبل الميلاد أخذت اللغة الآرامية تسود في ثقافة بلاد ما بين النهرين على حساب اللغة الأكدية التي اختفت من الاستعمال اليومي تدريجياً منذ منتصف الألف الأول قبل الميلاد فيما استمر الخط المسماري حتى العصر الهيلنتي أي حتى منتصف القرن الأول الميلادي.

الساسانية قضى تدريجياً على أهمية عاصمتها سلوكيا التي ستتعرض إلى ضربة قاضية في عام 165م. حيث تمّ تدميرها وإحراق أبنيتها ودواوينها ونهبها من قبل قوات الغزو الروماني بقيادة أفيروس كاسيوس.[1]

1- وإضافة الى مكانتها كعاصمة للدولة السلوقية في العراق، أصبحت سلوقيا («سلوكيا» أو «سلوقيا دجلة») أكبر وأهم مدن الشرق الأدنى بعد تدمير الساسانيين لبابل وانتقال سكانها ودواوينها الحكومية ومصالحها التجارية إلى مدينة أوبس البابلية، التي نهضت خلفا لمدينة أكشاك السومرية، وكانت مركزاً استراتيجياً عبر منه الجيش اليوناني إلى العراق وميناءً تجارياً نشيطاً قبل أن يصبح اسمها «سلوقيا» بأمر من الملك سلوكس الأولنيكاتور (312-280 ق.م) خليفة الاسكندر المقدوني على العراق ومؤسس الأسرة السلوقية اليونانية الحاكمة في بلاد العراق وسوريا وآسيا، الذي قرر تسميتها باسمه لتكون عاصمة لدولته التي حكمت لنحو قرنين من الزمان (311 ق.م - 126 ق.م)، وبدأت بعد أن أعلن نفسه في ملكاً على إيران والعراق وسوريا العليا التي أسس فيها مدينة أنطاكيا الحالية على اسم أبيه أنطيوكس لتكون نافذة على المتوسط. وتعرف بقاياها سلوكيا الآن بـ (تل عمر) على ضفة دجلة الغربية مقابل طيسفون (طاق كسرى - المدائن) على الضفة الشرقية لدجلة. ومؤخراً، تمّ الكشف عن كثير من البنايات والمعابد والشوارع والمرافق البنائية لسلوكيا وعن (ديوان السجلات) حيث عثر على ثلاثمائة وستة آلاف (306.000) ختم لوثائق تجارية وعلى الآف (الأوسمة). قد استخدم أبو جعفر المنصور بعضاً من حجارة سلوكيا والمدائن في بناء بغداد. إذ كانت المدينة قد ازدهرت وأصبحت مركزاً حضارياً ومدنياً لتوثيق المعاملات والعقود وميناء نهرياً كبيراً ينقل البضائع من المدن السورية وغيرها.

ما يسمى «الفكر الأسطوري»

شغف الباحثون والمترجمون الذين تناولوا الفكر الشرق الأوسطي القديم بمكوّنيه الرئيسين الأكبرين، العراقي والمصري خاصة[1]، باستخدام نعت «الأسطوري» كمعادل لنعت «ميثوس» الموظف في اللغات الأوروبية كتوصيف حصري لمجموع حكايات خيالية وغرائبية، متنوّعة وواسعة، كرست لتروي أحداث ما يعرف بحرب طروادة وسير أبطالها ومعتقدات شعبية وأحداث أخرى يفترض إنها جرت في الجزر الأيونية (اليونان)

1- في كتابه «الأصول السومرية للحضارة المصرية» (الأهلية للنشر والتوزيع –عمان 1999/ ترجمة: زهير رمضان) يثبت مؤلفه ل. أ. وادل، وبشكل مثير وقاطع وبعد دراسة مقارنة عميقة بين رموز وعلامات الكتابتين الهيروغليفية المصرية والمسمارية السومرية، إن أسس وأصول العلوم والمعارف واللغات في هاتين الحضارتين، ذات أصل سومري رافديني مشترك يعود إلى ما قبل الألف الرابع ق.م. عندما نجح السومريون باحتلال مصر وإقامة دولة لهم فيها بموازاة إحداث قفزة نوعية جعلت مصر تسارع حضارياً وتبدأ بتشكيل حضارتها الأصيلة الخاصة. وهذا الإثبات يطرح جملة من النتائج الجوهرية أبرزها اثنان، الأولى هي أن أصل ملوك السلالتين الفرعونيتين الأولى والثانية، عراقي سومري من سلالة غازية أو مهاجرة جاءت من حضارة عالمية امتدت من الهند إلى كريت وشملت مصر، لكن مركزها كان في سومر. والثانية، هي إن أسس الكتابة الهيروغليفية المصرية سومرية الأصل ومتفرعة عن المرحلة الصورية أو الأولى للكتابة المسمارية التي جلبتها تلك الجماعة. ويسوق بعض المؤرخين أدلة تؤيد حصول تلك الهجرة أو ذلك الغزو السومري لمصر في تلك الفترة، إلى جانب أدلة أخرى على ظهور مؤثرات رافدينية جلية على الحضارة المصرية برغم أن كل تلك الأدلة لا تمس أصالة تلك الحضارة وكونها مصرية الروح جوهرياً في طابعها العام وفي خصائصها.

في فترة تعود إلى ما قبل الألف الأول قبل الميلاد[1]، واستمر تناقلها متوارثاً كروايات شفاهية أو أغانٍ شعبية لعدة قرون قبل أن يقوم بتدوينها شعراء عاشوا في القرن الثامن قبل الميلاد أهمهم الشاعران الإغريقيان هوميروس *Hómēros*، الذي تنسب إليه ملحمتا «الإلياذة» (*Iliad*)، و«الأوديسة»(Odyssey)، وهزيود *Hésiodos* مؤلف قصيدتي «أنساب الآلهة» (الثيوغونيا Theogony) و«الأعمال والأيام» (*Works and Days*).

والحال، إن ترجمة مفهوم ميثوس (Mythos) اليوناني والغني جداً إلى مفهوم «الأسطورة» العربي الفقير جداً، يبرهن على جهل عميق بالنصوص اليونانية من جهة وبنصوص الفكر الشرق الأوسطي القديم من جهة أخرى. لكنه جهل ألحق أضراراً بالغة بدراسة وفهم منجزات الفكر البابلي والمصري على حقيقتها إلى حد صار من اللازم بل العاجل إصلاحها برأينا رغم المصاعب الجسيمة أمام هدف كهذا أو المترتبة عنه. ذلك لأن إطلاق، والإصرار على إطلاق، تسمية «الأساطير» الجاهزة والمغرية لفظياً لكن الغامضة والمضطربة مفهومياً أدت عملياً إلى وصم كل ذلك الفكر العبقري بالخرافة واللاعقلانية لا سيما وإن مفهوم «أسطورة» أو «أساطير» في الثقافة العربية سلبي الدلالة إجمالاً برغم أن الكلمة لم ترد لمهاجمة «أساطير الأولين» في أي من الآيات المتفرقة التسع[2] التي جاءت فيها بل لتأكيد المصدر الإلهي للقرآن والدعوة إلى الإيمان بالتوحيد والنشور والحساب وذلك في خضم الجدل مع المشركين حول هذه العقائد ولدحض المعتقدات الجاهلية البالية والوثنية والمشركة خاصة، أي المفرّغة من آفاق المعنى الروحي التوحيدي الذي يدعو إليه الإسلام.

1- حول الأساطير اليونانية انظر بالعربية كتاب «الميثولوجيا اليونانية» تأليف بيار غريمال، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت 1982.

2- من بينها مثلاً الآية الكريمة من «سورة المطففين»: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ * وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (10-13).

وبرأينا كان ينبغي أو من الأفضل المحافظة على اللفظ الأجنبي ذاته، في حال عدم التمكن من نحت مصطلح جديد، نظراً لأن مفهوم ميثوس (Mythos) اليوناني يتضمن في ذاته أو «بالقوة» مفهوم العقل لوغوس (Logos) مع كل ما يترتب عن ذلك من رهانات مفهومية وفلسفية معقدة.

ومع ذلك، فان مفهوم «ميثوس» يظل قاصراً بل اعتباطياً عندما نطلقه على الفكر العراقي أو المصري القديمين نظراً إلى أن كلمة (ميثوس)، كما يرى معظم الباحثين المتخصصين في الأساطير الإغريقية، تنطبق بمعناها الحرفي على كل حكاية تروى، سواء كانت موضوع تراجيديا أو عقدة كوميديا أو قصة خرافة. ومن هنا الاستنتاج بأن هذه الكلمة تعارض كلمة «العقل» («لوغوس») مثلما أن كلمة «خيال» تعارض كلمة «منطق»، أو مثلما أن الكلمة التي تروي، تعارض الكلمة التي تبرهن، وبالتالي فإن مفهوم «ميثوس» يدل على تصور أقرب إلى اللاعقل منه إلى العقل على أساس إنه يجذب حوله كل الجزء اللاعقلاني وخاصة هذا الجزء من الفكر البشري.

ورغم أن التعارض مع «العقل» لا يعني نفياً له برأينا بل اتحاداً به أحياناً، فإن مفهوم «ميثوس» لا ينطبق على النصوص السومرية والبابلية لا سيما الكبرى منها كملحمتي الخلق (الأينوما إيليش) و«جلجامش»[1] مثلاً، لأنها ببساطة ليست على الإطلاق حكايات خيالية عن أبطال وأحداث تاريخية أو روايات فولوكلورية، إنما هي، في مقاطع أساسية منها خاصة، محاولات فكرية بكل معنى الكلمة يصدُق عليها نعت «الفكر القصصي» تماماً.

وتختلف تلك النصوص عن «الأساطير» في عدد من المظاهر الخارجية التي يمكن تلمّسها بسهولة، منها إنها وجدت مدونة بلغات مكتوبة ومتطوّرة نسبياً أي كما هي عليه قبل أكثر من أربعة آلاف سنة

1- ملحمة جلجامش نص باللغة الأكادية البابلية في اثني عشر لوحاً فخارياً وجدت في مكتبة آشوربانيبال تحت أنقاض القصر الملكي في عاصمة الأشوريين نينوى.

أحياناً، فيما ظلت النصوص الأسطورية، ومنها الإغريقية، تروى شفاهياً على شكل حكايات وأهازيج لقرون طويلة قبل أنْ يتوفر لها شعراء قاموا بتدوينها بتناقضاتها ممارسين عليها تصوراتهم الخاصة بهم ومقحمين فيها عقائدهم بل حتى خرافاتهم المحلية الأمر الذي أنتج ما صار يسمى «المقاطع المدسوسة» من الأساطير اليونانية.

على صعيد آخر، تتمحور تلك النصوص العراقية غالباً حول قضايا «ميتافيزيقية» كأصل الوجود وخلق العالم والخلود وما شابه، بينما تتمحور معظم الملاحم الأسطورية لا سيما الإغريقية والرومانية حول مُثُل الشرف والشجاعة والمشاعر القومية والنزعات الحربية وعلى أعمال بطولية قد تنسبها إلى الآلهة أحياناً أو إلى الأبطال، لكن اليونانيين وحدهم في الحالتين، وانطلاقاً من خصوصية مخيلة شعبية واحدة ومتوارثة دون قطيعة. وهذا الأمر نجده خاصة في ملحمتي «الإلياذة» و«الأوديسة» لهوميروس الذي بينما يمحور حديثه على حرب طروادة في الأولى، يركّز في الثانية على متابعة مغامرات البطل الإغريقي أوليسس في طريق عودته إلى مدينته بعد سقوط طروادة في تلك الحرب التي يعتقد إنها جرت قبل حوالي أربعة قرون من كتابة الملحمتين.

بلا شك ينبغي استثناء بعض نصوص هزيود الذي لا يتبع منهج هوميروس بل نجده يقدم في «الثيوغونيا» تسجيلاً تراتبياً لأنساب الآلهة الواردة في الأساطير الإغريقية وجمعاً لعقائد وحكم عامة إضافة إلى عرض أفكار أولى عن نشأة الكون من الفوضى مما يجعل هذا القصيدة أقدم محاولة فلسفية إغريقية ربما، كما نجده يحاول في قصيدته الأخرى (الأعمال والأيام) إبراز قيم العمل وبطولة وتضحيات وحكمة الفلاحين الإغريق.

بيد إن نص هزيود الفكري لا يرقى من جهة إلى عمق وشمولية النص البابلي برغم أن الأخير أسبق منه بأكثر من ألف سنة، كما أن الروايات والقصائد والحكايات الشعبية المتوارثة شفوياً كانت مصدره الوحيد

فيما توحي بعضها بل أهمها بامتدادها إلى أصول بابلية لها هي ذاتها إنْ لم تكن متحلة حتى في نسبتها إلى هزيود نفسه[1].

أما أبرز المشاكل الأخرى التي ترتبت عن قسرية إطلاق نعت «الأسطوري» على الفكر السومري أو البابلي أو المصري أو الفينيقي، وأكثرها تأثيراً لحد الآن فهي برأينا ما يلي:

1 - المشكلة المنهجية: تتمثل هذه المشكلة في أن ذلك الفكر ليس أسطورياً إلا ظاهرياً أي ببساطة لمجرد كونه يعتمد الأسلوب القصصي واسطة للتعبير عن الفكر المحض وهو اعتماد قد يكون متأتياً من أسباب موضوعية وبالتالي خارجية على الفكر ذاته. إذ وبرغم أن الأسلوب القصصي قوي جداً ودائم بالفعل في النصوص العراقية والمصرية المعروفة إلا إنه يختلف جذرياً في طبيعته وأسبابه عن ذلك الذي نجده في النصوص الإغريقية خاصة والأسطورية عموماً. أي إن معنى «ميثوس» المطبق في الأصل على الأساطير الإغريقية لفترة ما قبل هوميروس لا ينطبق على النصوص السومرية والبابلية. بل نعتقد إن بعض النصوص الإغريقية نفسها لا تقبل هذا التفسير على الدوام. وحتى إذا افترضنا انطباقها على كل حكاية تروى، سواء كانت موضوع تراجيديا أو عقدة كوميديا أو قصة خيالية تجري كل أو بعض أحداثها خارج العالم الملموس، فإن مفهوم «الأسطورة» لا ينبغي أنْ يعني بالضرورة كـ «ضد العقل» كي نقول بأنه وهمي أو «لا عقلي»، إنما قد يعني «دون» أو «فوق» العقل وبالتالي فهو شكل من فكر عقلاني محض في مرحلة جزئية الاكتمال. إذ بالقدر الذي تتواجه كلمة «اللاعقل» مع كلمة «العقل»، وكلمة «خيال» مع كلمة «منطق»، فإنها ليست نقيضها بالضرورة، إنما نرى إن المفهومين متلازمان غالباً ويؤديان وظيفتين أساسيتين متكاملتين من عمل الفكر المستهدف لذاته.

1- يشير مؤرخ الفلسفة المصري الشهير يوسف كرم إلى أن بعض العلماء الغربيين يرون أن كتاب «أنساب الآلهة» منحول ومتأخر على عهد هزيود بقرن أو يزيد. انظر كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانية»، بيروت 1977 ص 5.

2 – المشكلة الغائية: تختلف النصوص البابلية الفكرية عن النصوص الأسطورية الإغريقية في سبب وجودها. فالأساطير الإغريقية «لا غاية لها إلا في ذاتها، نصدقها أولاً بإيمان لدينا، إذا وجدناها جميلة أو واقعية، أو إذا أحببنا تصديقها» كما كتب بيار غريمال[1]، برغم طابعها الأخاذ لدى الإغريق ودخولها في جميع مجالات فنونهم وآدابهم وضرورتها لفكرهم وثقافتهم. أما النصوص البابلية الكبرى خاصة، فالفكرة وإيصال الفكرة غايتها الأولى وهذا ما لاشك فيه. ومن هنا تضمنها منذ كلماتها الأولى مبادئ فلسفية مستهدفة بذاتها من قبل المفكر البابلي كفكرة أن الماء أصل الوجود[2] التي نجدها في مطلع «الأينوما إيليش»، حيث جاء:

عندما لم تكن فوق سماء بعد
ولم تكن تحت أرض بعد
لم يكن ألا «آپسو» المبدئ (المياه العذبة)
و«تيامات» الخصوب مصدر الوجود (الاوقيانوس)
ممزوجين في ماء واحد

هذا النص (الذي شوهته الترجمة أحياناً[3]) ليس في الأصل ترتيلة دينية للتقرب إلى آلهة ما كما ليس قصيدة شعرية لتمجيد وطن أو بطل أو عاهل أو مُثل، بل يسعى حصراً إلى عرض فكرة فلسفية محضة ومستهدفة بذاتها وإن «بالقوة» جزئياً، تقول بثلاثة مبادئ:

1– بيار غريمال، «الميتولوجيا اليونانية»، بيروت 1982.
2– يتكون النص الكامل المتوفر لحد الآن لملحمة الأينوما إيليش بالكتابة المسمارية من سبعة ألواح كل واحد منها بما يتراوح بين 115 و170 سطراً. وهناك عدة ترجمات بالعربية لها أولها ربما تلك التي قام بها عن الانجليزية قبل سنوات عديدة فراس السواح ونشرها في كتابه «مغامرة العقل الأولى» (دمشق 1977).
3– يتكون النص الكامل المتوفر لحد الآن لملحمة الأينوما أيليش بالكتابة المسمارية من سبعة ألواح كل واحد منها بما يتراوح بين 115 و170 سطراً. وهناك عدة ترجمات بالعربية لها أولها ربما تلك التي قام بها عن الانجليزية قبل سنوات عديدة فراس السواح ونشرها في كتابه «مغامرة العقل الأولى» (دمشق 1977).

أولاً: إن أصل الوجود كل واحد يتضمن الكثرة بذاته. وهي فكرة فلسفية عبقرية بداهة.

ثانياً: إن ذلك الأصل هو ماء أول موجود قبل الوجود، وإن عالميّ الطبيعة وما فوق الطبيعة منبثقان من أصل واحد وبالتالي حادثان،

ثالثاً: إن عملية الخلق كامنة في أصل الوجود نظراً لأن الحركة (مرموزاً لها بآبسو) موجودة بالقوة في حالة العماء الأولى أو «الأوقيانوس» (مرموزاً لها بتيامات التي هي جميع قوى الهيولي في تضادها مع «مردوخ» جميع قوى الحركة).

هذا المحور نموذج أساس واحد وحسب عن وضوح بل دقة استهداف الفكرة بذاتها في النصوص البابلية ما يجعلها من نوع آخر تماماً بالمقارنة مع الأساطير الإغريقية. وبداهة، فإن خلق العالم الميتافيزيقي وتنظيمه، وخلق الوجود الطبيعي والنظام الكوني، وخلق الإنسان وتنظيم حياته، وتفسير مفاهيم الخلود والفضيلة والرذيلة والدولة هي المحاور الأخرى الأساسية التي تتركز عليها النصوص الفكرية البابلية، والسومرية قبلها، وهي محاور فلسفية بشكل أو بآخر، علاوة على إنها لا تختلط إلا نادراً جداً بخرافات وحكايات شعبية أو بقصص البطولة وروايات تربوية وما شابه التي تزخر بها معظم الأساطير الإغريقية والرومانية إلى حد جعلت أرسطو يعلن رفضاً عنيفاً لها معتبراً إياها قصصاً وهمية لا تقدم أي فكرة حقيقية لا عن الإنسان ولا عن العالم.

3 – المشكلة المعرفية: لا يقل مصطلح «أسطورة» غنى وحيوية من مصطلح «ميثوس» الذي يدل عليه، نظراً لأن هذين المصطلحين العريقين جداً في العربية لأحدهما وفي اللاتينية للآخر يوجبان ضمناً حصر غائية هذا النشاط بسرد قصة أو حكاية (ستوري Story) أو برواية حادثة (هستوري History) عن «حياة الآلهة» أو عن «أبطال أرضيين صحائبيين» جرت في نطاق «عالم» متخيل ووهمي وحسب.

هذا الاستنتاج ممكن بل ودقيق ربما بالنسبة للأساطير الإغريقية

إلا إنه لا يصدق على النصوص العراقية القديمة والفكرية والدينية منها خاصة. وذلك ببساطة لأن هذه الأخيرة تختلف جوهرياً عن النصوص الإغريقية التي وصلتنا لا سيما عن طريق كتابات هوميروس وهزيود. ويكمن الاختلاف في أن حركة الفكر في النصوص العراقية تبدو دائماً مرآة لصراعات الآلهة وانعكاسها على عالم الوجود والإنسان مما أنتج حركة فكر باتجاه عوالم عليا وميتافيزيقية وبالتالي بإتجاه التجريد، فيما تبدو النصوص الأغريقية غالباً مجرد تمجيد لصراعات البشر وتعظيمهم وتأليه الأبطال منهم في حركة فكر باتجاه طبيعي مباشر مما جعلها أشبه بمزيج متلاحم من البشري والإلهي، الواقعي والخارق، في كل ما يبدو خرافياً في الجوهر.

فجلجامش الذي ثلثاه إله وثلث منه فقط إنسان، يعجز عن نيل مكانة الآلهة برغم كونه ابناً للإلهة «نسون» وكونه الملك وابن الملك والجميل والقوي والساحر:

جعل الآلهة العظام صورة جلجامش كاملة تامة
ثلثان منه إله وثلثه الآخر بشر
قوي ووسيم وحكيم

بينما نجد إن أبطال «الإلياذة» وأسلافهم وأبناءهم هم من الآلهة برغم أن سلالاتهم هي مجرد عائلات تاريخية عريقة: آشيل، هو ابن آلهة البحر تيتيس كما أن قدره محتوم بوحي إلهي منذ الأزل وإلى الأبد. وهيلين، رهينة حرب طروادة، هي ابنة الإله الإغريقي زيوس، تشاء إرادة إفروديت آلهة الحب أن تدفعها إلى ترك زوجها وابنتها حين جاء باريس الطروادي ليلقاها في إسبارطة. وفي المعسكرين معاً، يشترك الآلهة والإلهات في المعارك ويزرع بعضهم الطاعون في صفوف هذا الجيش أو ذاك فيما يحظى كافة الأبطال بالحماية الإلهية التي لا تتخلى عنهم مطلقاً. ونفس الشيء في «الأوديسة» حيث النسب الإلهي لأوليسيس واضح وإنْ كان

أقل رسوخاً – ثمة أقاويل بينها إنه الابن الحرام لاوتوليكوس ابن هرمس – لكن الآلهة أثينا تظل في حمايته.

من جهة أخرى إن الآلهة البابلية، بالنسبة للمفكر العراقي القديم، أزلية في الأعالي، وهذا قبل أنْ تكون السماء وقبل أنْ تكون الأرض وبعد أنْ تزول السماء وبعد أنْ تزول الأرض. لذا فهو لا يجد ممكناً الذهاب إلى ما وراء الوجود الملموس للبحث عن تفسير منطقي للظواهر الملموسة مثلما لا يجد ممكناً الاستناد إلى العقل الحسي لاستنتاج الموجود ميتافيزيقياً، أي الموجود خارجه.

هذه القطيعة شبه المطلقة بين عالمي الآلهة والإنسان لم ينقضها أي نص بابلي تم العثور عليه حتى الآن. وهي قطيعة يؤكدها يقين العقل البابلي المذهل من عدم إمكان فهم آلهته أو التفاهم معها. حتى إيمانه اللاهوتي الثابت والشامل بأن الآلهة خلقوا البشر لا يربك مطلقية ذلك اليقين نظراً إلى أن غاية فعل الخلق هنا هي قطيعة بذاتها.

وبالفعل، فاذا تفحصنا ملياً النصوص الكبرى التي وصلتنا من الفكر العراقي القديم سنجد إن مفهوم القطيعة القدرية مع الآلهة يحتل حيزاً كبيراً وأساسياً في جميع مراحله وتناجاته، إذ أن مفهوم الوجود اليقيني لآلهة متفوقة على الإنسان وسابقة عليه وأزلية بعده يقترن تماماً ويتكامل مع مفهوم استسلام الإنسان وتسليمه بعجزه وضآلته إزاء الآلهة التي تتحكم بمصيره وجعلته مجرد مخلوق بأيام معدودات مهما عمل ومهما فعل فما هو إلا هبة ريح:

«لأن الآلهة
عندما خلقت الإنسان
حكمت عليه بالموت
واستأثرت لنفسها بالحياة»[1]

1- ملحمة جلجامش، اللوح العاشر، العمود الثالث. وترجمه فراس السواح كما يلي: «الآلهة لما خلقت البشر، جعلت الموت لهم نصيباً، وحبست في أيديها الحياة».

هذا النص الذي نجده في خطاب سيدوري إلى جلجامش، نجده أيضاً في نصوص بابلية أخرى.

أما الجانب الثاني في اختلاف روح النصوص العراقية القديمة عن الإغريقية، فهو إن كافة أنشطة الآلهة التي تسجلها الأولى تدور كليا تقريباً حول موضوعتين: خلق الوجود والنظام والعقل من جهة وخلق الإنسان كواسطة للعقل الإلهي في العالم الأرضي من جهة أخرى. هذه المكانة المركزية التي تمنحها الآلهة للإنسان كعقل حسي تفسر في نظري أهمية الموقع المحوري الذي نالته في الفكر السومري والبابلي مفاهيم «إنسانية» كالخلود واللذّة والأخلاق والفضيلة كأهداف بذاتها مقابل ضآلة التركيز على ظاهرة الموت وحياة ما بعد الموت التي احتلت حيزاً كبيراً وأساسياً من الفكر الإغريقي وكذلك المصري القديم في جميع مراحله ونتاجاته.

إن «البعد التاريخي» حاضر بشكل أقوى في مضمون نصوص سومر وبابل مما يجعل وصف فكرها ب«الأسطوري» قاصراً وبالتالي دليل جهل عميق بها نظراً لأنها في تضاد تام مع الأسطورة التي هي في الجوهر نفي لتاريخ الوعي البشري باعتبارها سابقة عليه ومنتهية بحضوره وبالتالي منفصلة عنه في الحالتين.

ومهما يكن الأمر فإن المفكر السومري أو البابلي أو المصري القديم طمح بوعي فاعل، كأي مفكر فلسفي آخر بما في ذلك المعاصر، أنْ

انظر كتابه «قراءة في ملحمة جلجامش»، نيقوسيا، 1987، ص 188. فقالت له فتاة الحان، قالت لجلجامش (العمود الثالث):

1- إلى أين تمضي يا جلجامش؟ 2. الحياة التي تبحث عنها لن تجدها. 3. فالآلهة لما خلقت البشر، 4. جعلت الموت لهم نصيباً، 5. وحبست في أيديها الحياة. 6. أما أنت يا جلجامش، فاملأ بطنك. 7. افرح ليلك ونهارك. 8. إجعل من كل يوم عيداً. 9. ارقص لاهياً في الليل وفي النهار. 10. احضر بثياب نظيفة زاهية. 11. اغسل رأسك وتحمم بالمياه 12. دلل صغيرك الممسك بيدك، 13. وأسعد زوجك بين أحضانك. 14. هذا نصيب البشر (في هذي الحياة)

يرسي مفاهيمه الذهنية على أقصى قدر يستطيعه من البرهان المنطقي بل والدليل العقلي وبالحدود التي يتيحها التطور المفهومي لبيئته الثقافية. أما أنْ يكون قد اعتقد بأنه يستلم أفكاره من الإله أنليل، أو آتوم أو شمس مباشرة فهذا قد يعني جداً أن ذلك الاعتقاد يحمل بعداً رمزياً، علاوة على إنه موضوع آخر يخص نمط نظريته للمعرفة وبالتالي فهو ناتج بحث فلسفي أصلاً يتمحور حول مفهوم العناية الإلهية الفلسفي بداهة[1].

على صعيد آخر، لا يبدو مفهوم «الاستلام مباشرة عن الآلهة» بعيداً جداً في نظرنا، عن مفهوم الوحي الذي تقوم عليه بصيغة أو أخرى كافة الفلسفات الدينية و«المثالية» بما فيها الأكثر حداثة. بل نحن نعتقد إن المفهوم البابلي لإستلام المعرفة العقلية من الآلهة هو الأصل البعيد للمفهوم ذاته في عدد مهم من الميتافيزيقيات اللاحقة. والحال إن الوحي كمصدر للمعرفة هو نظرية نجحت لحد الآن أنْ تدافع عن نفسها بوسائل شتى وقوة مذهلة من خلال إصرارها على طرح نفسها مستندة إلى يقينها العقلي القديم القائل «لا فلسفة مستقلة عن الحكمة الإلهية».

فالقديس أوغسطين قال سمعت وحياً، وسقراط قبله، والحلاج بعده وحتى العقلاني الصارم هيغل أوحى أحياناً بأنه سمع وحياً من «العقل المطلق» الذي هو الله لديه. بعبارة أخرى إن الفكر العراقي القديم، أو ما وصلنا لحد الآن منه، يتمحور حول الدور المركزي للآلهة كمصدر للمعرفة وهذا مما لا شك فيه. إلا إنه فكر أو وعي معقلن إلى حد كبير أيضاً وبالتالي فلسفي باعتبار اكتشافات الفلسفة ما هي إلا اكتشافات العقل بقواه الخاصة. ويعزز هذا الاستنتاج إن العقل الإلهي مصدرها وإن العقل الإنساني قناته إلى العالم نظراً إلى أن العقل الإلهي هو «العقل المطلق» في الفلسفات الدينية جميعاً إضافة إلى أن الوحي كمصدر

1- في كل الأحوال والمناسبات المشيرة إلى تدخل الوحي أو الصوت الإلهي يكون هذا التدخل إيجابياً ولحماية الحياة البشرية الأمر الذي يمنح هذا التدخل الإلهي مضموناً أخلاقياً مطلقاً.

للمعرفة داخلي جداً هنا وليس خارجياً قطعاً أي عبر واسطة من أي نوع. وهذه العقلانية لا تنحصر في قدرة وعيها الخاص على القيام بوظيفته الدينية فقط إنما بوظيفته المدنية أيضاً. ولعله بالنسبة للوظيفة الأخيرة أكثر إيجابية وتحرراً من المسلمات القبلية في الوعي الديني اللاحق الذي حصر وظيفة العقل في التوافق مع المسلمات الإيمانية كما تلخص ذلك عبارة أشعيا «إنْ لم تؤمنوا لم تفهموا» بمعنى آمن من ثم تعقل أو بالأحرى لكي تستطيع أنْ تعقل. ونعرف بالطبع إن الإيمان سابق على العقل في كل الفكر الديني قديمه وحديثه ومعاصره.

وتتجسد الوظيفة المدنية للعقل البابلي في المعطيات العلمية الهائلة التي حققها خلال عصوره المختلفة كما في علم الفلاحة الذي أشار له ابن خلدون أو في علم الهندسة والفلك والإدارة والتنظيم السياسي التي كشفت عنها التنقيبات الأثرية خلال القرن الأخير. أما في الفلسفة فاستطيع القول منذ الآن بأن العقل البابلي كان في هذا المجال من الخصوبة والحرية بشكل ينبغي أنْ لا يهمل أيضاً. وهنا لابد من تجديد الإشارة إلى حقيقة إن ما وصلنا من نصوص متبلورة فكرياً هو برأينا جزء يسير فقط لا يتناسب مع العطاء الغزير والمتباين الذي قدمه العقلان العراقي والمصري القديمان في المجالات الأخرى فضلاً عن غلبة الأسلوب المسرف الرمزية والتمثلية وحتى الصياغات الطقوسية عليهما على خلاف ما هو منتظر في العادة.

فنحن من جهة نمتلك الكثير من النصوص السياسية والتجارية البابلية المصاغة بلغة سردية وتقنية متطورة لا علاقة لها بلغة الأسطورة بتاتاً. ولأننا نعرف من جهة أخرى إن ما هو مترجم أو ما هو معروف لدينا من نصوص بابلية أو مصرية قديمة يكاد في مجال الفكر يقتصر على النصوص الدينية الأكثر شهرة فحسب، والحال إن هذه إضافة إلى خصوصيتها التي تمنعنا من الاعتقاد بأنها النتاج الوحيد الذي عبر فيه الفكر البابلي أو المصري عن نفسه، لا تكفي للجزم بوجود وحدانية

وانسجام شبه مطلقين فيها كما توحي للوهلة الأولى. إذ هناك في نظرنا الكثير من القرائن والأدلة القوية التي تؤكد وجود صراعات عميقة وعنيفة في العراق ومصر آنئذ، بين تيارات فكرية مختلفة بل متناقضة أحياناً إلا أنها ما زالت مجهولة نظراً ربما إلى أن معظم ما وصلنا من ملاحم ونصوص عثر عليه في مكتبات الملوك ودواوين الدولة ومقابر السلالات منها الحاكمة، وبالتالي فهي تمثل الفكر الرسمي التابع للحكومات والأباطرة والعقائد الشعبية المسموح بها من قبلهم وغير المتضاربة مع مصالحهم.

بكلمة أخرى إن من المؤكد لدينا أن ما وصلنا من فكر عبر هذا الطريق بعيد كل البعد عن تمثيل الفكر البابلي أو المصري الأكثر عبقرية نظراً لعداء الدولة التقليدي لمثل هذا الفكر في كل الحضارات. ففي مجتمع طبقي حاد التناقض كالمجتمع البابلي لا يمكن قطعا أنْ نقتنع بأن الفكر الذي تعتمده أو تسمح به الدولة هو الفكر الأرقى أو الأكثر عمقاً ناهيك عن كونه الفلسفي الحق إنما نعتقد بأنه، كما في كل الحضارات الأخرى، لا يمثل إلا الفكر المؤدلج إلى حد ما والذي تستفيد منه الفئات السائدة لتبرير سيادتها على المجتمع.

وتقدم لنا النصوص التي حفظها التاريخ عن الصراع السياسي والديني في بابل أو مصر دلائل قاطعة على وجود أفكار أخرى أكثر تعقيداً وتقدماً في فترة سياسية أو أخرى تصل أحياناً إلى قطيعة جذرية مع العقائد الرسمية للدولة والدينية منها خاصة. وتقدم لنا قصة النبي إبراهيم مع قومه كما وردت في القرآن حينما دعاهم إلى ترك ديانة تعدّد الآلهة التي ورثوها عن آبائهم واعتناق ديانة توحيدية، برهاناً واضحاً على ذلك. فهي تفيد بأنه ولد في وسط بيئة وثنية (أور ربما[1]) تُشرك بالله يعبد أهلها الأوثان والكواكب أيام الملك النمرود (سنة 2000-1500 قبل

1- جاء في «التوراة» إن النبي إبراهيم «أرضي ميلاديو في أورِ الكَلْدَانِيِّينَ» (التكوين: 28/ 11).

الميلاد)، وكان والده آزر من عتاة المشركين. وعندما شب إبراهيم أنكر على قومه وعلى أبيه عبادة الأوثان بعد أنْ وجدهم من المشركين بالله وكثرت الأسئلة لديه بشأنها ليقول لأبيه:

﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام 74)

لكن أبيه أصرّ على وثنيته فيما أصرّ إبراهيم على الدعوة إلى عبادة الله وحده ونبذ الشرك به، فشاع خبره بين أهل بابل، فطلب النمرود مناظرته فالتقيا وساق كل منهما الحجج والبراهين على عقيدته دون جدوى (البقرة 258)، لكن إبراهيم بادر إلى تحطيم الأصنام إلا أكبرها، وعندما جاء المشركون إلى معبدهم وجدوا أصنامهم محطمة فثارت ثائرتهم وعقدوا العزم على معاقبة من حطمها وعندئذ سألوا إبراهيم:

﴿أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ، قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ، فَرَجَعُوا إِلَى أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنبياء 62-64).

ولما تيقنوا أن إبراهيم هو الفاعل:

﴿قَالُوا احْرِقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ، قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ، وَأَرَادُوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ (الأنبياء 68-70)

لكن النبي إبراهيم رأى أنْ يهاجر لنشر ديانة الله الواحد الاحد في كل الأرض.

هذه القصة القرآنية عظيمة الأهمية في إثبات وجود العقيدة التوحيدية في تلك الحقبة الزمنية من تطور الفكر البابلي وكونها فكرة مؤسسة على التناظر والبراهين العقلية. وهي على العموم لا تختلف في الجوهر، أي في موضوع قدم فكرة التوحيد في بلاد الرافدين، مع رواية سفر التكوين عن هجرة النبي إبراهيم من أور الكلدانية حيث عبادة آلهة عدة. كما إنه أمر يؤكده تصور أولي للتطور الذي بلغه الفكر البابلي والمصري في

ميادين عقلية أخرى لا تحتمل نفس التعقيدات والمشاكل التي تميز ميدان الفكر الفلسفي والديني، وبالاستناد إلى ما يتوفر لدينا الآن من معلومات تؤكد تطور العلوم ذات الطابع الذهني المجرد كالرياضيات أو الفلك مثلاً إلى مرحلة كبيرة من التقدم، فقد كتب ملهود في عام 1910 إن «المعادلات المستخدمة في الرياضيات من قبل الشرقيين والمصريين كانت بلا شك أكبر أهمية وغنى وتعقيداً من تلك التي بدأنا نتوصل إليها بشكل عام منذ عشر سنوات..»[1].

وعلى أية حال، إن عملية وضع تأريخ محدد لبدء الفلسفة هو عملية افتراضية بذاتها لاسيما وأن الفلسفة- خصوصاً بداياتها- تمتد في الديانات والعلوم والسياسة بشكل غاية في التعقيد والتشابك. كما أن المحتوى الفلسفي المتضمن في الفكر السابق للفلسفة اليونانية قد لا يرقى إلى أنْ يكون منظومات فلسفية مجردة ومفصولة ومتبلورة تمام التبلور خارج الأجواء الأخلاقية والفكرية والسياسية المحيطة بمحيط ثقافتها الخاصة، إلا أن الفلسفة لا تقوم بدرجة تطور المنظومات إنما بواقعية الفكر العقلي التأملي المستهدف بذاته ولذاته. إذ بهذا المعنى فقط يمكننا الحديث عن محتوى فلسفي صريح أو متضمن في الفكر الأدبي والديني والسياسي، وبهذا المعنى أيضاً ينبغي بحث مشكلة الوجود باعتبارها واحدة من أهم المشاكل الفلسفية التي عرفها الفكر الإنساني وأكثرها قِدماً وإيغالاً في التاريخ وأكثرها استهدافاً بذاتها ولذاتها.

وبالنسبة لمحدودية تطور اللغة المفهومية، لم تكن اللغة السومرية وكذلك البابلية والمصرية على تطورها الكبير قد بلغت تقدماً كافياً لحمل مفاهيم مجردة وأحياناً بسبب التطور في مجال العلوم الأخرى. فقد كان الاعتقاد السائد لديهم بأن القلب وليس الرأس هو مركز الذكاء والفكر، وهذا قد يكون عاملاً أساسياً في الحد من الطاقة التجريدية

1- Milhaud. J, Nouvelle etudes sur l'histoire de la pensee Scientifique, Paris 1910 – p.127.

وحتى التعبيرية لديه. فللتدليل على مفهوم السعادة يضطر المفكر البابلي إلى وصف الآلهة بخصائص بشرية في الأينوما إيليش:

«كانوا مندفعين في الرقص جيئة وذهاباً..».

في مرحلة لاحقة يتم اللجوء إلى المحمولات السلبية كوسيلة لتجريد الآلهة:

« خارج النظر بهاؤهم
فضاؤهم لا يبلغه أحد
وطريقهم لا يعرفه أحد..».

كما إن الآلهة جليلة وفوق خارقة وكاملة ومفعمة القوة والطاقة فوق الطبيعية ورائعة.. وهي تبلغ بنظراتها أطراف الأرض والسماوات معاً.. وهي حكيمة عاقلة وتدرك البواطن والخفايا التي تعجز عن إدراكها قدرات البشر.. كما إنها تعرف المستقبل.. بل تعرف كل شيء..

ومع ذلك كان المفكر المصري مضطراً، حتى في مرحلة متقدمة من تطوره اللغوي، إلى استخدام مماثلات مادية ملموسة للتعبير عن مفهوم الخلود الذي يريد أنْ يصف الله به، كقوله في إحدى النصوص:

أيها الإله الأبدي
يا من لا يكف عن اجتياز السنين
ولا انتهاء لسني عمره أبداً
ولا يشيخ شبابه أبداً
ولا يكف عن عبور المدى اللامتناهي..»[1]

إننا غير قادرين على الجزم الدقيق بأن مصطلح «المدى اللامتناهي» يعني مفهوم «الأبدية» فعلاً كما يساور الاعتقاد هنا. بيد إنه من المؤكد

1- Francois Daumas, Les Dieux de l'Egypte» p.23.

على أية حال بأن المؤلف يحاول التعبير عن مضمون فلسفي تضطره محدودية الطاقة التجريدية في لغته عن التعبير الدقيق عن الأبدية الإلهية فيلجأ إلى استخدام توصيفات ملموسة تجعل الإله الأبدي «لا يكف عن اجتياز الستين» و«لا انتهاء لسني عمره أبداً» وغير ذلك من مضامين تجمع للذات الإلهية خاصتي «الأبدية» (بالسومرية «DA-RI» ومنها «الدهرية» بالعربية) المتسامية على الزمنية الأرضية من جهة والحضور المطلق في الزمنية الأرضية لذات إلهية تريد أنْ ترى وتسمع وتتخل في كل مكان وزمان وبشأن أي موجود.

فمنذ أنْ كانت الحضارة الإغريقية على قيد الحياة بعد، أي قبل التاريخ الميلادي بقرون، وإلى جانب أولئك المؤرخين الذين جعلوا من طاليس في القرن السادس ق.م. الفيلسوف الأول، وجد مؤرخون يونانيون ورومان يرجعون أصول الفلسفة إلى حضارات سبقت الحضارة الإغريقية بعشرات القرون، أي إلى من يسمونهم «البرابرة»[1]، أي «الأعاجم»، وتحديداً إلى العراقيين القدماء كما فعل ديوجين اللائرتي الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، إذ كتب في مقدمة كتابه «مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة»، إن «فيثاغورس توجه إلى بلاد الكلدانيين ليتعلم منهم»، فيما تلقى ديمقريطس العلوم على يد الكلدانيين أولاً ثم عاد وسافر إلى بلادهم ثانية لأخذ المزيد[2].

ديودور الصقلي، المؤرخ الروماني الشهير، هو الآخر كتب في موسوعته عن تاريخ العالم إن الكلدانيين يرون «أن العالم أزلي[3] بطبيعته، أي بلا بداية ولن ينتهي إلى عدم»، وإن «العناية الإلهية تحكم

1- كلمة «برابرة» (Barbario) من الإغريقية (βαρβαρισμός) تعني في الأصل المتكلمين بلغة غريبة للدلالة على الثقافات الأجنبية والشعوب الأخرى، وأطلقها الإغريق على البابليين والفينيقيين والفرس فيما أطلقها الرومان على القبائل الجرمانية خاصة.

2- ديوجين لايرتيوس: «مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة» ص 79.

3- استخدم البابليون لتعريف مفهوم الأزلية الكلمة السومرية هي DA.RI.

نظام الكون وحركته، وإن لا شيء يتم عشوائياً أو عفوياً إنما هناك خطة إلهية ثابتة وحازمة تقف وراء كل ما يطرأ في الكون من تغيرات وأحداث»[1] في تأكيد قديم على انتشار وازدهار الفلسفة في تلك الثقافة العراقية التي بدأت تزدهر منذ الألف الرابع قبل الميلاد لتصل إلى ذروة ازدهارها في الألف الأول قبل الميلاد على الأرجح. وينبغي هنا التمييز بين التأمل «الفلسفي» العفوي النابع من علاقة الإنسان مع الظواهر، والتفلسف بمعنى الاستنتاج العقلاني لذاته. فهذا الأخير هو ما نقصده هنا. أي ذلك الذي يفضي إلى إنشاء المواقف والنظرات العقلية جنين النظريات والمذاهب الفلسفية في هذا المجال. أما إقرار حصول الاقتباس الإغريقي للفكرة الفلسفية البابلية فهو منطقي إذا توفر شرط ثبوت السبق الزمني للأخيرة على الأول، وثبوت وجود تماثل أو تقاطع بين العناصر المقتبسة وبين أصولها المحتملة، وثبوت التواصل التاريخي بين الثقافتين. والحال من الثابت الآن أن بلاد الإغريق كانت على اتصال مباشرة مع الثقافة البابلية وخاصة عبر الحثيين الذين أسسوا خلال منتصف الألف الثاني قبل الميلاد ممالك زاهرة في الأناضول المجاورة اقتبست الكثير من أفكار وتقاليد البابليين إلى درجة ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار ثقافة الحثيين استمراراً لثقافة ما بين النهرين كاستعمال الخط المسماري في الكتابة واعتماد النصوص الطبّية والأدبية فضلاً عن بعض المنظورات الدينية والاقتصادية والعسكرية وغيرها.

وعلى العموم، نحن نعتقد إن كافة محاورات فيلون والمحاورات الأرسطية والأفلاطونية الأولى من أصول بابلية أو مستلهمة من نصوص فكرية بابلية في جانب كبير وأساسي منها. إذ نعلم أن عدداً من المؤرخين والفلاسفة الإغريق المعاصرين لفترة أرسطو وحتى قبلها، حاولوا نقل العلوم البابلية بما فيها النظرية والفلسفية إلى اليونانية لعل أبرزهم في

1- ديودورس الصقلي، موسوعة تاريخ العالم، بلاد ما بين النهرين، المجلد الثاني.
.Diodorus Siculus, Bibliotheca historica, Mesopotamia, book II

هذا الشأن صديق وتلميذ أرسطو نفسه أودموس الروديسي Eudemus of Rhodes (370 – 300 ق.م) سواء في كتابه المعنون تاريخ الاكتشافات في علم الفلك أو تاريخ الرياضيات التي بيّن فيها أبرز منجزات المعرفة العقلية النظرية والعملية للبابليين والمصريين والتي مكّنت اليونان من صياغة الأسس النظرية لتطوير العلوم اليونانية، ومن بناء أنظمة فلسفية شاملة ومتناسقة. وتنسب مصادر غربية رصينة له خاصة، تأليف كتاب مهم بعنوان «تاريخ اللاهوت «History of Theology»، ناقش فيه آراء البابليين وكذلك المصريين في أصل الكون وعلاقتها بتطور أفكار اليونان حوله[1].

فديجون وقبله هيرودوت وأرسطو لم يتحدثوا عن الوجود القديم للفلسفة في بلاد ما بين النهرين واحتمال أن تكون تلك البلاد منبع الفلسفة الإغريقية الأول، إلا بعد أن لاحظوا إن ما بينها وبين الجزر اليونانية من تماس واتصال يجعل من المتعذر أنْ ينكر المرء صلة القرابة الفكرية بين رأي منسوب للفيلسوف الإغريقي الأول طاليس، الدارس هو نفسه في بابل والمنحدر من عائلة رافدينية على الأرجح، قام فيه بإرجاع أصل كل وجود إلى الماء، وبين مفهوم بابلي مماثل واضح وشهير في مطلع قصة الخليقة البابلية (الأينوما إيليش[2]) المكتوبة قبل ولادة طاليس بقرون والمنتشرة بشكل واسع في العالم القديم وخاصة في المشرق حيث نص اللوح الأول منها على إنه «في البدء لم يكن هناك إلا الماء، ولم يكن بعد وجود، ولم تكن بعد آلهة، ولم تكن بعد مصائر».

1- Ivor Bulmer, Thomas. «Eudemus of Rhodes» In Dictionary of Scientific Biography, Ed. Charles Gillispie, New York 1971, v.IV, pp. 460 – 465; Leonid Zhmud, «Eudemus' History of Mathematics» In the RugersUniversity Series in the Classical Humanities, Ed. Bondnar Fortenbaugh, New Brunswick 2002, pp. 263 – 306.

2- بين أيدينا ترجمات عديدة لملحمة الخلق البابلية بالعربية أقدمها وربما أهمها تلك التي قام بها طه باقر وبشير فرنسيس ونشرت في مجلة سومر العراقية عام 1949.

وتكفي نصوص كهذه على أية حال كما كتب مؤرخ الفلسفة الفرنسي أيميل برهييه «التيّن أن طاليس لم يكن مبتدع نظرية فلسفية مبتكرة في نشأة الكون»[1]. والحال، إن فكرة «الماء أصل الوجود» هي فكرة مهيمنة بشكل ساطع في الفكر السومري والبابلي والآشوري والأكدي وتعبر عنها نصوص كبرى كثيرة[2]. كما إنها كانت منتشرة بشكل واسع في الثقافات المجاورة الفينيقية والمصرية والحثية وكذلك الإغريقية انطلاقاً من أصلها العراقي القديم. وطاليس الذي درس الهندسة والفلك في بابل ليكون أوّل الرياضيين اليونانيين وأول الفلكيين وأشهرهم بعدما توقع كسوف الشمس معتمداً على جداول البابليين الفلكية كما أشار هيرودتس استلهم أيضاً الرأي السائد لدى الفلاسفة البابليين بأن الماء أصل الموجودات لأن الماء موجود في كل شيء» وهو بالتالي عنصر الخلق في الفكر ومصدر الحركة في الوجود. فقبل طاليس كان هوميروس قد تحدّث عن «الأوقيانوس الذي انطلقت منه الآلهة». ولنلاحظ أيضاً إن طاليس إذ يقول بأن الماء هو المبدأ أو السبب الأول في كل شيء، فإن الماء لديه ليس مجرد مادة فيزياوية (H2O)، أو مجرد سائل بلا لون ولاطعم ولا رائحة. إنما هو عنصر روحي بذاته. صحيح إن طاليس يتحدث عن عنصر الماء لا عن الماء - الإله، إلا إنه يعتقد صراحة كما في الفكر البابلي إن «الاشياء ملأى بالآلهة» ومنها الماء بداهة بل حتى المغناطيس حي لديه لأنه «يقوى على تحريك الحديد» على حد قوله.[3]

1- أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، الفلسفة اليونانية، ترجمة طرابيشي، بيروت، 1982، ص8.

2- في الأسطر الأولى من ملحمة الخلق البابلية كما في نص سيبار وسواهما. للمزيد راجع مغامرة العقل الأولى لفراس السواح ص11) وأيضاً كتاب «ميزوبوتاميا» للفرنسي دولابورت: De Laporte , La Mesopotamie, 1923 , Paris , p.15.

3- الدليل الذي يقدمه طاليس لدعم رأيه بأن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تكونت منه الموجودات هو ما يلي: «إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يغتذي الشيء فهو يتكون منه بالضرورة. ثم أن النبات

فطاليس إذن لم يكن مبدع تلك الفكرة التي عرفت باسمه، بل إنها كانت موجودة قبله بقرون عديدة. لكنه أعاد طرحها بهيئة ولغة جديدتين. بيد إن هذا الطرح الجديد ينطوي على أهمية كبرى تعكس تطوراً في الوعي الفلسفي الذي مثله طاليس، وخصوصاً إنه حاول أنْ يثبت صدق هذه الموضوعة عبر محاولة التعليل المنطقي[1]. لكن هل فعلًا انعدم المفكر البابلي أو المصري الذي سعى قبل طاليس إلى تقديم التعليل المنطقي أو العقلي وبلغة الفلسفة لأثبات صدق أو موضوعية ما لديه؟ لا إجابة جاهزة لدينا حول هذا التساؤل، لكننا لا نستبعد إمكانية ذلك رغم أن المعثور عليه من نصوص لا يجهزنا لحد الآن بشيء يستحق الاعتماد عليها في هذا القول، بيد إن هذا لا يعني مطلقاً استحالة ذلك مستقبلاً.

والشيء يصدق على زعمنا بأن السومريين قد سبقوا الفلاسفة الإغريق بقولهم بمبدأ العناصر الأولية الأخرى أي الهواء والنار والذرات التي اعتقد بإمكان أنْ تكون هي أو إحدها أصل الأشياء. بل نذهب أبعد من ذلك ونطرح إمكان أنْ تكون فكرة أفلاطون عن «عالم المثل» بابلية الأصول هي أيضاً وقد تكون وصلته بشكل غير مباشر عبر علاقاته المبكرة مع الأورفية والفيثاغورية. فالقول بأن العالم الأرضي

والحيوان يولدان من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مكون منه، بل إن التراب يتكون من الماء ويطفى عليه شيئاً فشيئاً، كما يشاهد في الدلتا المصرية في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه جزيرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفتقر إليها: فالماء أصل الأشياء». كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، م ا، فصل 3، ص 983.

1- لم تكن فرضيات الفلاسفة الإغريق الأوائل مستنبطة من الملاحظة المنظمة بل كانت أقرب إلى التخمين والتكهن الاستنتاجي حاولوا عبرهما إدراك أو افتراض نقطة لرتكاز منطقية وبالتالي ذهنية يمكن جعلها كأصل لانبثاق الوجود الملموس والانطلاق منها أيضاً لافتراض عالم المثل، أو ما وراء الطبيعة. وتلك النقطة أو الأصل لم تطرح بمصطلحات أسطورية كما لم تنسب إلى أب إلهي أول بل أخذت بمعنى الكينونة البدئية الأولى القابلة التحوّل بذاتها إلى كينونات لاحقة.

يستلهم أو يستذكر «عالم مثل» اسمى من عالم الحس، ليس بمختلف جوهرياً عن القول بأن حمورابي يستلم شريعته من مصدر إلهي هو (شمش) إله الشمس ونور الحكمة الذي تمجده شريعة حمورابي على إنه «القاضي الأعظم للسماء...»، بل يكاد يتطابق مع المفهوم البابلي عن «عالم الأفكار» الذي تصوروه عالماً علوياً وذهنياً محضاً بأسماء وصور الأشياء قبل وجودها.

أهم المراجع

- ملحمة جلجامش.
- ملحمة الخليقة البابلية (أينوما إيليش).
- قصيدة «أتراحاسيس» نص بابلي يعود إلى نحو عام 1700 ق.م.
- شريعة حمورابي
- قصيدة «السيد والعبد» البابلية.
- ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس من الكتاب الأول.
- ابن وحشية، الفلاحة النبطية، تحقيق توفيق فهد، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1993 – 1995.
- ادزارد، بوب، قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين، رولينغ، حلب 1987.
- أفلاطون، محاورة كراتيلوس في فلسفة اللغة، ترجمة د. عزمي طه السيد أحمد، عمان 1995.
- أرسطو، كتاب «السياسة» الجزء الاول.
- أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، 1982.
- بيار غريمال، «الميتولوجيا اليونانية»، بيروت 1982، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت 1982.
- «تاريخ الفكر في العراق القديم» للأب سهيل قاشا.
- «تاريخ هيرودوت»، ترجمة عبدالاله الملاح، المجمع الثقافي، أبوظبي 2001.

- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي- العقل المستقبل في الإسلام»، دار الساقي، بيروت، 2004.
- جورج جي. إم. جيمس، «التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة»، ترجمة وتقديم شوقي جلال، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة 1996.
- حسن طلب، «أصل الفلسفة حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية»، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الطبعة: الاولى 2003.
- حسين سيد نور الأعرجي، مفهوم العدالة في الخطاب السياسي في العراق القديم. مجلة القادسية في الاداب والعلوم التربوية، العدد 3-4، 2008.
- حكمت بشير الأسود، «الدلالات والرموز»، منشورات «اتحاد الكتاب العرب»، دمشق 2007.
- ديودورس الصقلي، موسوعة تاريخ العالم، بلاد ما بين النهرين، المجلد الثاني.
- ديوجين لايرتيوس، «مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة»، ترجمة عبد الله حسين، القاهرة، منتدى سور الازبكية (1252 هـ/ 1836 م).
- فاضل عبد الواحد علي، «من ألواح سومر إلى التوراة»، بغداد 1989.
- فراس السواح، «مغامرة العقل الأولى»، دمشق 1977.
- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق.
- نصوص إضافية للوحين من القسم الخامس والسادس من التكوين البابلي - ترجمة فراس السواح، عن نص غريسون المنشور في:
- The Creation Epic-Additions to Tablets V-VII (A. K. Grayson), in Pritchard, Ancient Near Eastern Texts

Relating to the Old Testament. Johns Hopkins University, 3d Edition. 1969.

- فريدريك ديليتش، بابل والكتاب المقدس، ترجمة أبرينا داود. والكتاب في الأصل بالالمانية: Friedrich Delitzsch, Babel and Bible, Williams and Norgate, London, 1903.
- القديس أوغسطين، «مدينة الله» الجزء الأول، ترجمة يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت.
- سعيد الغانمي، حراثة المفاهيم: الثقافة الزراعية والشيئية والفلسفة في كتاب الفلاحة النبطية، منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2010.
- سعد عبود سمار وعامر ناجي حسين، مجالس المدن في العراق القديم، مجلة كلية التربية/ جامعة واسط، العدد الرابع عشر/ أيلول 2013.
- س. هـ. كوك، ديانة بابل وآشور، دمشق 1987.
- سهيل قاشا، «تاريخ الفكر في العراق القديم».
- محمد جلوب الفرحان «أوراق فلسفية جديدة»، المجلد الخامس، العدد 11/ 12/ 13، 2013.
- محمود محمد علي، «الأصول الشرقية للعلم اليوناني»، عين للدرسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة 1998.
- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي»، القاهرة 2016.
- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد،1976.
- صموئيل كريمر، من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، المثنى، بغداد 1956.
- هنري فرانكفورت توركلد جاكوبسن، «ما قبل الفلسفة»، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1980

- ياسين خليل، «التراث العلمي العربي»، بغداد 1979. ج1.
- يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية»، بيروت 1977،

- The Seven Tablets of Creation. (Enuma Elish) Editée par L.W.King 1902
- Arnold Hermann Ludwig Heeren, «Geschichte des Studiums der klassischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften» (Histoire de bétude de la littérature classique depuis la réhabilitation de la science) Göttingen 1797–1802.
- Berossos, Babyloniaka I, dans P. Schnabel.
- De Laporte, La Mesopotamie, Paris, 1923.
- Diodorus Siculus, Bibliotheca historica, Mesopotamia, book II.
- ديودوروس الصقلي، موسوعة تاريخ العالم، بلاد ما بين النهرين، (المجلد الثاني).
- Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Paris, Librairie générale française, 1999.
- Francois Daumas, Les Dieux de l'Egypte».
- Frankford, H, La Royaute et les Dieux Rayot, Paris, 1951.
- Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel, 1902: discours du 13 janvier devant la Deutsche Orientgesellschaft de Berlin, publié en 1903.)Babel and Bible: a lecture on the significance of Assyriological research Chicago 1903(.
- Ivor Bulmer, Thomas. «Eudemus of Rhodes» In Dictionary of Scientific Biography, Ed. Charles Gillispie, New York 1971.

- Jean-Pierre Vernant, Les Origines de la pensée grecque, Paris, CNRS, collection « Mythes et religions », 1962;
- Johann Brucker, Historia Critica Philosophiae, Leipzig, 5 vols. 1742–1744.
- Johann Gottlieb Buhle, Histoire de La Philosophie Moderne, depuis la Renaissance des Lettres Jusqu'à Kant: Précédée d'un Abrégé de la Philosophie Ancienne, Paris 1805.
- Markham J. Geller, Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
- Max Muller, On the Science of Language, 1875.
- Milhaud. J, Nouvelle etudes sur l'histoire de la pensee Scientifique, Paris 1910.
- J. Bottero, Mesoopotamie. L'ecriture, la raison et les dieux, Gallimard, 1987.
- J. Bottéro et S. N. Kramer, Lorsque les Dieux faisaient l'Homme - Mythologie mésopotamienne, Paris, 1989.
- Leonid Zhmud, «Eudemus' History of Mathematics» In the RugersUniversity Series in the Classical Humanities, Ed. Bondnar Fortenbaugh, New Brunswick 2002.
- Robinson, James M. , The Nag Hammadi Library, revised. Harper Collins, San Francisco, 1990.
- Tiziano Dorandi, Lives of Eminent Philosophers, edit. Cambridge University Press, 2013.
- Victor Cousin, Oeuvres de Platon, (1792-1867)
- Wallis Budge, The Book of the Dead, from the Papyrus of Ani.

- Wilhelm Gottlieb Tennemann, Manuel de l'histoire de la philosophie, tr. par V. Cousin – 1829.
- Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, in Early Political Development in Mesopotamia.
- Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique, Paris, Éditions Maspero, 1965;.
- Religion, histoires, raisons, Paris, Éditions Maspero, 1979.
- L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines, Paris, Le Seuil, 1999.
- Antiquitatam Philoghiae Barbara Libri Due Leydo, 1600.
- Babylonica, Indica, Sythica, Aegypliaca philosophoca primordia ibid, 1619.
- Jean-Pierre Vernant, Les Origines de la pensée grecque, Paris, CNRS, collection « Mythes et religions », 1962;
- Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique, Paris, Éditions Maspero, 1965;
- Religion, histoires, raisons, Paris, Éditions Maspero, 1979.
- L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines, Paris, Le Seuil, 1999.
- Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Paris, Librairie générale française, 1999.

الغلاف الاخير



حسين الهنداوي في سطور

دكتوراه بدرجة شرف في الفلسفة الحديثة من جامعة بواتيه الفرنسية متخصصا في الفلسفة الهيغيلية، وبكالوريوس في الفلسفة من جامعة بغداد. له مؤلفات منشورة في الفلسفة والفكر السياسي والنقد الادبي أبرزها: «التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل» (دار الساقي، بيروت 1996)، و«هيغل والإسلام» (بالفرنسية 1987)، و«هيغل والفلسفة الهيغلية» (الكنوز الأدبية، بيروت 2004)، و«على ضفاف الفلسفة»- (بيت الحكمة، بغداد 2005)، و«أخاديد» (مجموعة شعرية بغداد 2012)، و«محمد مكية والعمران المعاصر» (الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت 2012)، و«فلاسفة التنوير والإسلام» (دار المدى،

بيروت 2014)، و«الهندية طوبريج، بيتا وبستان بابل» (دار المدى، بيروت 2015)، و«استبداد شرقي أم استبداد في الشرق؟» (دار المدى، بيروت 2016)، و«لبنان 1991، رحلة في كوكب ممزق»، (دار المدى، بيروت 2018)، وتحت الطبع: «مظفر النواب»، و«رفض الدولة في الفكر الحديث» و«في نقد العقل الأمريكي»، و«هيغل والإسلام» بالفرنسية طبعة جديدة مع عشرات الدراسات والمقالات المنشورة في دوريات عربية وإنكليزية أبرزها «المدى» و«بين نهرين»، و«الاغتراب الأدبي» و«نزوى» و«الحياة» و«الصباح» و«العالم» و«ناشيونال ريفيو» و«ناشيونال انترست»، و«واشنطن تايمز»، إضافة إلى مجلة «أصوات» التي أسسها مع كتاب آخرين في 1976.



هل عرف العراقيون القدماء «الفلسفة»؟ وأين وما هي منظوراتهم في المجالات الجوهرية التقليدية للفلسفة كالميتافيزيقيا والفيزيقيا والمنطق والأخلاق والسياسة؟ ومَن هم أبرز فلاسفتهم على مرّ دولهم وأزمنتهم الحضارية الطويلة نسبياً، ثمّ كيف نفهم شبه إجماع مؤرخي الفلسفة لا سيّما في الغرب على الأقرار بوجود «معجزة» إغريقية في ولادة الفلسفة، واعتبار كل ذلك الفكر الضخم والعبقري والحيوي الذي سبقها مجرد «حدس أسطوري» أو «تمثلات حسّية» أو توهمات إدراكٍ مباشرٍ وتمائم وطقوس وحسب؟

هذه هي بعض الأسئلة الجوهرية التي نريد تقديم إجابة جديدة ودقيقة وموسّعة عليها لأثبات، في ما يلي من صفحات، إن البابليين امتلكوا منظومات فلسفية بالمعنى الفعلي للكلمة في عدد مهم من المجالات، وكانوا أساتذة الإغريق في مجال الفلسفة أيضاً وليس في الرياضيات والفلك والهندسة والطب والكتابة وحسب كما هو ثابت الآن، دون تضئيل عظمة دور العقل الإغريقي في إثراء وتطوير نظريات فلسفية وعلمية كثيرة سابقة عليه أو إبداع الجديد منها.

وإذ نعتقد بإمكان إطلاق نعت «فلسفة» على عدد مهم من الاستنتاجات أو المنظومات التأملية التي بلغها المفكر الرافديني القديم، فذلك لأنها تأملات عقلية مستهدفة لذاتها بغض النظر عن مفهومها الخاص عن مصدر المعرفة العقلية الذي هو الله لديها بداهة. وهي في هذا الجانب، وكأي فكر تأملي منسجم مع منطقه الخاص، لا تختلف جوهرياً عن عقلانية معظم الفلاسفة في أي ثقافة أخرى، والمثاليين منهم خاصة، إذا وضعنا مستوى تطور أدوات التعبير والمنهج جانباً. أما عن هيمنة بعدها



«العرفاني» أو «الغيبي»، فهذا موجود أيضاً وبقوة في منظورات عدد مهم من الفلاسفة الإغريق اللاحقين على فلاسفة بابل كطاليس وفيثاغورس والأورفيين مثلاً وحتى سقراط وأفلاطون وإفلوطين وكذلك لدى أهم الفلاسفة السكولائيين المسيحيين (أوغسطين، توما الاكويني، انسلم..)، أو الفلاسفة اليهود (فيلون، موسى بن ميمون..)، أو المعتزلة والأشاعرة وحتى المتصوّفة من المسلمين، حيث نجد أنفسنا حيال منظومات مؤسسة على إيحاءات روحية أو إلهامات أو رؤى «قدسية» إلى هذا الحد أو ذاك، ومع ذلك تمّ الاستنتاج بأنها تنتمي موضوعياً إلى الفلسفة نظراً إلى أن جوهرها يظل في كيانه الأعظم فلسفياً بكل معنى الكلمة، برغم إغفالها أو تجنبها أن تؤسس نفسها على البرهنة العقلية المحضة أو المنهج المنطقي.


ISBN 978-9933-6172-6-4